ACADÉMIE ROUMAINE

INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

PAUL H. STAHL

Structures sociales en Europe du Sud-Est

Volume édité par

IRINA STAHL, STELU ȘERBAN et ANDREI TIMOTIN

EDITURA ISTROS A MUZEULUI BRĂILEI „CAROL I"

BRĂILA, 2024

DTP: Rozalia Pîrlitu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
STAHL, PAUL H.
Structures sociales en Europe du Sud-Est / Paul H. Stahl ; vol. édité par Irina Stahl, Stelu Şerban et Andrei Timotin. - Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I", 2024
ISBN 978-606-654-531-0

I. Stahl, Irina (ed.)
II. Şerban, Ionel-Stelu (ed.)
III. Timotin, Andrei (ed.)

316

© Toate drepturile asupra prezentei ediţii sunt rezervate ISSEE

AVANT-PROPOS

La personnalité de Paul Henri Stahl (1925–2008) est intimement liée à l'histoire de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes dès sa fondation, en 1963, lorsqu'il a été transféré de l'Institut d'Histoire de l'Art – auquel il avait été rattaché depuis 1953 – pour diriger la section « d'ethnologie, de folklore et d'histoire de l'art ». À partir de 1969 il a enseigné à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris[1] et, à partir de 1970, à l'Université Paris–Descartes (Paris V)[2], quand il devient également membre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale, dirigé alors par Claude Lévi-Strauss. Après la chute du communisme, il est élu membre d'honneur de l'Académie Roumaine (1993) et devient directeur de l'Institut de 1999 à 2007. Pendant à peu près cinquante ans, Paul H. Stahl a ainsi formé plusieurs générations d'étudiants et de chercheurs, en France et en Roumanie, et a marqué la mémoire des collègues de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes qui ont eu le privilège de le connaître de près dans les premières années de l'Institut et dans les dernières années de sa vie.

Paul H. Stahl illustrait, à côté de quelques autres anciens membres de l'Institut, la continuité, malgré les vicissitudes de l'histoire, avec la génération qui avait posé, avant la guerre, les fondements du premier Institut d'études sud-est européennes – créé par N. Iorga en 1914 –, et qui, avec Dimitrie Gusti et Henri H. Stahl, avait organisé et dirigé l'École sociologique de Bucarest (1925-1948), un des plus grands et des plus prestigieux projets scientifiques collectifs de l'entre-deux-guerres, dont la renommée avait rayonné au-delà des frontières de la Roumanie. L'œuvre de Paul H. Stahl, vaste et polymorphe, se place dans la continuité de cette tradition, au carrefour de plusieurs disciplines – sociologie, ethnologie, histoire – qui étaient, à partir des années 30, en train de confronter et de synchroniser leurs méthodes et leurs résultats pour donner naissance à des formes scientifiques nouvelles dont les noms et les frontières ont varié dans la seconde moitié du XX^{e} siècle : sociologie historique ou anthropologie sociale, terme que D. Gusti utilisait déjà en 1943[3]. Ses recherches comparatives, à

[1] Paul H. Stahl a été le titulaire des chaires (directions d'études) « Ethnologie de l'Europe du Sud-Est » – intitulé suggéré par Fernand Braudel à la place de « Sociologie de l'Europe du Sud-Est », l'intitulé proposé initialement par Paul H. Stahl – et « Anthropologie juridique des sociétés traditionnelles européennes ».

[2] À l'Université Paris–Descartes Paul H. Stahl enseigne « Ethnologie de l'Europe du Sud-Est » et « Introduction à la sociologie et à l'ethnologie européennes » et, à partir de 1981, il est nommé responsable du « Groupe de sociologie et ethnologie européennes ».

[3] Voir *infra*, p. 46.

l'intérieur de l'espace sud-est européen et, plus largement, à l'échelle de l'Europe, se sont constamment raffinées au contact du terrain, dont il ne cessait de souligner les vertus et le caractère indispensable, et qu'il a pratiqué, avec une extension peu commune, dans une vingtaine de pays européens. Les recherches de terrain en Italie ont donné lieu à plusieurs volumes, publiés avec l'anthropologue Massimo Guidetti et l'architecte Dario Benetti[4], alors que celles consacrées au Sud-Est de l'Europe ont été réunies dans plusieurs travaux parus en France, aux États-Unis, en Italie et en Roumanie[5]. Il ne faut pas oublier les nombreux volumes consacrés, dans les années 50 et 60, à l'architecture et à l'art populaires roumains[6].

De cette œuvre extrêmement riche et diverse une grande partie reste pourtant éparpillée dans des volumes collectifs et des périodiques, y compris dans les deux revues que Paul H. Stahl a éditées à Paris, et qui ont également accueilli, pendant plusieurs décennies, les recherches de ses étudiants : *Études et documents balkaniques et méditerranéens* (32 vol., 1979-2009) et *Sociétés européennes* (38 vol., 1986-2008), cette dernière incluant la série *Études roumaines et aroumaines* (10 vol., 1990-2006)[7]. Cette production pourrait constituer la matière de plusieurs

[4] P. H. Stahl, M. Guidetti, *Il sangue e la terra. Comunità di villagio et comunità familiari nell'Europa del'800*, Milan, 1977 ; iid., *Un'Italia sconosciuta. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'italia dell'800*, Milan, 1978 ; iid., *Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari*, Milan, 1979 ; P. H. Stahl, D. Benetti, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio, 1995.

[5] P. H. Stahl, *Ethnologie de l'Europe du Sud-Est*, Paris – La Haye, 1975 ; id., *Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe*, translated by L. Scales Alcott, New York, 1986 (East European Monographs, 200) ; id., *Histoire de la décapitation*, Paris, 1986 ; id., *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993 ; id., *Triburi şi sate din Sud-Estul Europei*, Bucarest, 2000.

[6] P. H. Stahl, P. Petrescu, A. Dâmboianu, *Arhitectura din Muzeul Satului*, Bucarest, 1955 ; P. H. Stahl, P. Petrescu, *Ceramica din Hurez*, Bucarest, 1956 ; P. H. Stahl, F. Stănculescu, A. Gheorghiu, P. Petrescu, *Arhitectura populară românească. Regiunea Hunedoara*, Bucarest, 1956 ; iid., *Arhitectura populară românească. Regiunea Ploieşti*, Bucarest, 1957 ; P. H. Stahl, P. Petrescu, *Arta populară în R.P.R. Port, cusături, ţesături*, Bucarest, 1957 ; P. H. Stahl, F. Stănculescu, A. Gheorghiu, P. Petrescu, *Arhitectura populară românească. Dobrogea*, Bucarest, 1957 ; iid., *Arhitectura populară românească. Regiunea Piteşti*, Bucarest, 1958 ; P. H. Stahl, P. Petrescu, *Locuinţa ţăranului român*, Bucarest, 1958 ; P. H. Stahl, *Planurile caselor româneşti ţărăneşti. Die Grundrisse der rumänischen Bauernhäuser*, Sibiu, 1958 ; P. H. Stahl, B. Slătineanu, P. Petrescu, *Manual de ceramică populară romanească*, Bucarest, 1958 (ouvrage détruit par la censure) ; iid., *Arta populară in R.P.R. Ceramica*, Bucarest, 1958 ; P. H. Stahl, F. Stănculescu, A. Gheorghiu, P. Petrescu, *Arhitectura populară românească. Regiunea Bucureşti*, Bucarest, 1959 ; P. H. Stahl, P. Petrescu, *Arta populară din Valea Jiului*, Bucarest, 1963 ; iid., *Scoarţe româneşti.* Bucarest, 1966 (des versions en français, en anglais et en russe paraissent la même année) ; P. H. Stahl, Fl. B. Florescu, Paul Petrescu, *Arta populară din zonele Argeş şi Muscel*, Bucarest, 1967 ; P. H. Stahl, H. H. Stahl, *Civilizaţia vechilor sate româneşti*, Bucarest, 1968 ; P. H. Stahl, *Folclorul şi arta populară românească*, Bucarest, 1968 (l'ouvrage est publié la même année en version anglaise) ; id., *Meşterii ţărani români şi creaţiile lor de artă*, Bucarest, 1969 ; P. H. Stahl, Fl. B. Florescu, P. Petrescu, *Arta populară de pe Valea Bistriţei*, Bucarest, 1969.

[7] Les deux collections ont récemment été digitalisées par l'Institut National du Patrimoine de Bucarest (www.biblioteca-digitala.ro) et sont disponibles également sur le website de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes (www.acadsudest.ro/ro/colectii).

recueils d'articles. Celui que nous éditons est le résultat d'une sélection orientée par le thème général des structures qui organisent, dans l'Europe du Sud-Est, la vie des sociétés traditionnelles. Les textes choisis sont regroupés autour de plusieurs sous-thèmes interdépendants : les formations pré-étatiques archaïques, les anciennes communautés villageoises, les rapports entre le cadre construit (maison, église, village) et le groupe social, la parenté biologique et la parenté symbolique, l'identité de la personne et le nom.

Le volume s'ouvre par un article programmatique, *L'Europe du Sud-Est. Aires culturelles et facteurs structurants (XIX^e^ et XX^e^ siècles)*, qui met en lumière le caractère culturel de l'unité de l'espace sud-est européen, fondé sur une histoire et une vie sociale communes sous les empires qui se sont succédés dans la région (romain, byzantin, ottoman, autrichien) et analyse les facteurs qui structurent l'unité et la continuité des structures sociales traditionnelles, telle qu'elles se révèlent dans les recherches effectuées aux XIX^e^ et XX^e^ siècles : la parenté, les groupes domestiques étendus, avec leurs types de maison correspondants, la propriété communautaire, l'institution des « vieillards ». Une autre étude importante, *Muntenia, le pays de la montagne*, issue d'une communication faite en 1994 lors de la réception à l'Académie Roumaine, montre que les formations sociales pré-étatiques, dans les Carpates et ailleurs en Europe (le Tyrol, les Alpes du Sud, les Pyrénées), n'étaient pas séparées par les montagnes, qui formeront plus tard des frontières politiques, mais étaient centrées sur elles, la montagne représentant un lieu de réunion pour les communautés établies sur les deux versants. L'étude examine ensuite le cas particulier de la Grande-Valachie (*Muntenia*), pays situé au Moyen Âge d'un côté et de l'autre des Carpates méridionales. D'autres articles soulignent le caractère conservateur des communautés rurales de la Péninsule Balkanique, ayant perpétué jusqu'au début du XX^e^ siècles des structures sociales archaïques. La forme d'organisation politique de ces communautés est basée sur la présence des « vieillards », qui sont à la fois des juges, des témoins et des administrateurs, alors que les unités sociales fondamentales sont le village – désignant à la fois l'habitat et les habitants – et la *maisnie*[8], qui couvre la maison (avec cour et attenances), le groupe domestique et toutes ses propriétés. D'ailleurs, c'est à Paul H. Stahl que revient le mérite d'avoir ramené cet ancien mot français au cœur des sciences sociales afin de mieux rendre le sens donné par les paysans du Sud-Est européen à la plus petite unité sociale. Une série d'articles étudient également les croyances et les rites associés à l'organisation du territoire et de l'habitat, à la forêt et aux sources d'eau, à la construction de la maison et de l'église, à l'organisation du cimetière. L'importance des arbres pérennes – le sapin en Roumanie, le cyprès en Grèce –

[8] Le mot, disparu du français contemporain, a été suggéré à Paul H. Stahl par Claude Lévi-Strauss ; il désigne la plus petite unité sociale et correspond à l'anglais *household*, à l'italien *casata*, au roumain *gospodărie*, etc. Voir *infra*, p. 153 n. 2 et p. 328 n. 9.

est en particulier soulignée[9]. Une étude à part est consacrée aux critères sociaux qui régissent l'installation des fidèles dans l'église, installation déterminée par la structure sociale, par l'appartenance à une maisnie, à un lignage, à un village particulier. Ces recherches mettent en lumière le fait que, dans ces communautés, l'individu participe à l'espace sacré comme membre d'un groupe biologique et social, appartenance qui structure également les fêtes, la propriété, la justice, l'organisation des cimetières ou les représentations de l'autre monde.

Le rapport entre le droit oral et le droit écrit, entre la coutume et la loi est également thématisé dans plusieurs études de ce volume. Sa quatrième partie est consacrée aux formes biologiques et symboliques de la parenté en relation avec la notion, particulièrement féconde du point de vue social, de « consanguinité ». La notion de « sang » intervient en effet dans la plupart des domaines de la vie sociale. Paul H. Stahl explore notamment son impact sur l'organisation et la transmission de la propriété, la manière dont un élément biologique réel prend ainsi avec le temps un caractère fictif pour résoudre des problèmes particuliers d'ordre juridique. Enfin, la dernière partie du volume est consacrée à la dimension sociale du « nom » – les noms des princes et les noms des paysans –, aux raisons symboliques et religieuses qui sont à la base du choix ou du changement de nom.

Cette brève présentation n'a d'autre objectif que celui de donner un aperçu de la richesse et de l'intérêt de ce volume qui transgresse les frontières entre les disciplines, et qui s'adresse à la fois aux anthropologues, aux ethnologues, aux sociologues, aux historiens et aux philologues qui s'intéressent à la vie des sociétés du passé. Il restitue ainsi à la communauté scientifique, dans un ensemble que nous espérons cohérent et significatif, une partie des recherches consacrées par Paul H. Stahl aux sociétés traditionnelles du Sud-Est de l'Europe.

Nous remercions vivement tous ceux qui nous ont aidé à compléter certaines références bibliographiques et à rassembler les images qui accompagnent les articles publiés dans ce volume, en mettant à notre disposition des reproductions d'après les travaux originaux d'où elles avaient été initialement tirées : Ina Arapi, Nebi Bardhoshi, Čarna Brković, Mihaela Hărmănescu, Petko Hristov, Sokol Kondi, Mila Maeva, Miloš Ničić, Anila Omari, Irina Sedakova, Jiří Woitsch, Oana Vasu. Notre collègue Cătălina Vătășescu a relu l'ensemble du volume et a veillé en particulier à la forme correcte des mots d'origine albanaise et slave. Nous désirons lui exprimer toute notre gratitude. La collaboration avec la maison d'édition Istros et avec ses rédacteurs a été, comme pour les autres volumes de cette collection, irréprochable. C'est un plaisir de leur renouveler ici nos remerciements.

Irina Stahl, Stelu Șerban, Andrei Timotin

[9] Un article à part, non reproduit dans ce volume, a été consacré par Paul H. Stahl à la vénération des arbres telle qu'elle se reflète dans le folklore et l'art populaire : « La dendrolâtrie dans le folklore et l'art rustique du XIX[e] siècle en Roumanie », *Archivio internazionale di etnografia e preistoria* 2, 1959, p. 43-69.

NOTE SUR L'ÉDITION

Les articles reproduits dans ce volume ont exigé un certain nombre d'interventions éditoriales afin d'être mis en accord avec les normes de la collection. Le système de références bibliographiques, en particulier, a été modifié : les références abrégées dans le corps du texte (auteur et année de parution) ont été remplacées par des notes de bas de page avec des références complètes (auteur, titre, lieu et date de parution, pagination) tirées des bibliographies finales des articles. Ces références ont été complétées ou corrigées là où cela était nécessaire. Le changement du système de références – du corps des textes aux notes de bas de page – a également exigé parfois le changement du lieu des références dans le corps du texte : les appels de note ont été ainsi reportées, en général, à la fin de la phrase ou de la citation.

Les bibliographies finales, à deux exceptions, n'ont plus été reproduites à la fin des articles, en renonçant ainsi à des références présentes dans les bibliographies qui n'étaient pas citées dans le texte, en suivant le principe selon lequel toute référence présente dans la bibliographie doit être citée au moins une fois dans le texte. Les deux exceptions à cette règle sont les articles *« Pays » et communautés de vallée. Exemples roumains et européens* et *Deux communautés villageoises en Europe du Sud-Est*, où la bibliographie finale supplantait l'absence des renvois bibliographiques à l'intérieur de l'article. Dans ces deux cas, la bibliographie finale a été préservée et un certain nombre de références bibliographiques, dont la présence était exigée par le contexte, ont été ajoutées dans les notes de bas de page.

Dans les légendes qui accompagnent les images le nom original des localités a été préservé. Dans certains cas, les localités ont changé entre temps de nom ou bien ont disparu. La source des images a toujours été indiquée, soit qu'il s'agit d'une photographie personnelle, le plus souvent prise par l'auteur lui-même, soit qu'il s'agit d'une image reprise d'une publication. Les images ont été insérées à la fin des articles. Là où il n'y avait pas des renvois aux images dans le corps du texte, ceux-ci ont été ajoutés.

Dans le cas des noms propres albanais ou aroumains a été ajoutée, entre parenthèses, la forme courante dans l'orthographie actuelle.

L'EUROPE DU SUD-EST
AIRES CULTURELLES ET FACTEURS STRUCTURANTS
(XIX^{e} et XX^{e} SIÈCLES)

L'étude de l'Europe peut être organisée comme un ensemble unitaire, mais peut être aussi effectuée en détachant de l'ensemble une série de régions selon des critères qui varient. Définir, délimiter et justifier l'existence de ces zones constitue une opération difficile, car les critères qui permettent de le faire sont nombreux et les zones qui résultent ne réunissent presque jamais l'accord de l'ensemble des scientifiques. On a ainsi identifié des zones de manière apparemment simple, comme c'est le cas pour les atlas ethnologiques ou linguistiques. Dans ces cas on s'est souvent contenté d'utiliser les limites politiques qui séparent les États entre eux et de mettre sur une carte la présence d'un élément ; cette enquête ignore si la population qu'on étudie est mécaniquement limitée ou pas par des frontières politiques. En d'autres occasions on met sur une carte un élément qui ne tient pas compte des frontières politiques, ni de celles ethniques, pour chercher par la suite une justification pour les similitudes et les différences.

Apparemment, l'effort des géographes pour délimiter ces régions est plus facile car on utilise les cadres offerts par le milieu physique, mais là encore les choses ne sont pas simples car dès qu'on entre dans les détails, ou dès qu'on prend en considération les arguments de la géographie humaine, on se trouve devant des arguments qui plaident pour ou contre une définition. Si les limites d'une vallée ou celles d'une île sont facilement reconnues et ne prêtent pas à discussion, les choses se compliquent dès qu'on veut les mettre en relation avec la vie sociale, car parfois elle tient peu compte des limites de la géographie physique, parfois même les ignore.

Une même région peut être définie et située sur une carte en faisant appel à des critères qui évoluent en relation avec l'histoire de la région. Les montagnes de l'Oural sont considérées comme séparant l'Europe de l'Asie, mais cette séparation a un caractère peu convaincant, surtout si on observe la vie des populations qui habitent d'un côté et de l'autre de ces montagnes. L'Europe et l'Asie sont-elles deux régions simplement géographiques, pour pouvoir être séparées par un élément exclusivement naturel, comme les montagnes, ou des régions sociales ? Cette frontière naturelle est contredite par des nombreux éléments tant naturels que sociaux qui rapprochent les régions situées sur l'un ou l'autre des versants.

Il en est de même des barrières constituées par les chaînes montagneuses séparant de nos jours divers pays européens. À première vue, ces chaînes constituent une frontière logique et suffisante pour justifier une séparation politique, d'autant plus qu'il s'agit d'un élément naturel présent au même endroit depuis les origines de l'histoire de l'humanité. Mais dès qu'on observe la situation sociale qui existait dans un passé pas trop lointain, passé qui ne dépasse pas le millénaire, on trouve une autre réalité ; les formations sociales archaïques et « pré-étatiques » n'étaient pas séparées par les montagnes, mais, au contraire, ces dernières constituaient un centre d'attraction. C'est le cas des montagnes du Tyrol qui aujourd'hui séparent l'Autriche de l'Italie ; mais, par le passé, le Tyrol était centré sur les montagnes. C'est le cas aussi des Alpes qui séparent l'Italie de la France, ou des Pyrénées qui séparent la France de l'Espagne, région où vivaient des formations sociales bien organisées et qui ont précédé dans le temps la formation des États modernes de l'Espagne et de la France.

C'est le cas aussi des Carpates roumaines, frontière politique entre le royaume hongrois et les principautés roumaines, mais qui, pour les habitants des deux versants de la montagne, n'ont jamais constitué un obstacle mais un lieu de réunion pour les gens venus des deux versants des montagnes[1]. En 1954, parti observer le pèlerinage qui se déroulait autour des reliques de Saint Jean le Nouveau à Suceava, en Moldavie, j'ai constaté que les participants arrivés de l'autre côté des montagnes, du Maramureş ou du Năsăud, étaient plus nombreux que les habitants immédiatement voisins car originaires de Moldavie. Les pèlerins transylvains continuaient ainsi une tradition qui existait bien avant la formation de l'État roumain unitaire. Les fondateurs des États médiévaux valaque et moldave, partis de Transylvanie, traversent les montagnes et s'installent dans une région qui leur était connue depuis longtemps. D'ailleurs, ils ont continué à posséder des terres dans les régions d'où ils étaient partis, rappelant leur origine géographique.

Le Sud-Est européen, tel qu'il a été défini socialement et géographiquement par Nicolae Iorga, semble coïncider géographiquement avec la Péninsule Balkanique. Mais la péninsule a des limites situées au nord qui pour les géographes varient ; pour les uns elles se trouvent au sud du Danube, pour les autres au nord, englobant tantôt l'ensemble des régions roumaines, tantôt les excluant. Cette manière de délimiter la région, simplement géographique, qui n'a rien de social, favorise la discussion sur des positions contraires[2]. De quelle

[1] Voir mon étude « *Muntenia*, le pays de la montagne », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 18, 1995, p. 59-69, qui traite de ces questions [étude reprise dans ce volume].

[2] L'ouvrage classique de Jovan Cvijić, *La Péninsule Balkanique. Géographie humaine*, Paris, 1918, plaide pour une définition qui limite la péninsule au nord par la vallée du Danube. L'ouvrage signé par Francis W. Carter, *An Historical Géography of the Balkans*, Londres – New York – San Francisco, 1977, évoque la notion d'« Europe du Sud-Est » et met en discussion toute une série de relations entre milieu naturel et vie sociale. Traian Herseni a publié une érudite présentation des

manière les définitions où la géographie naturelle est située au premier plan se rapprochent d'au tres définitions plus complexes et dans quelle mesure peut-on les distinguer ?

Aires culturelles européennes

Le titre même de ce chapitre met sur le premier plan la vie sociale ; ma démarche essaye d'identifier les régions européennes qui ont attiré le plus souvent l'attention des scientifiques afin d'identifier pour chacune les éléments définitoires. Il ne m'est pas possible de les citer toutes, elles ne me sont pas toutes connues, et peut-être personne ne connaît l'ensemble de ces propositions d'aires culturelles. Quelles sont les aires culturelles le plus souvent et le mieux évoquées, celles qui ont donné lieu à des publications et à des congrès ? Je cite en premier celles qui, même identifiées par un nom géographique, indiquent en fait des aires culturelles.

Tout phénomène social se déroule quelque part dans la nature et peut donc être évoqué en citant le nom de l'endroit où il se déroule. C'est le cas par exemple pour la *région alpine*[3] qui comprend un vaste territoire situé en Suisse, en France, en Italie, en Autriche ; pour certains elle comprend aussi les Alpes de l'ancienne Yougoslavie. À première vue, l'élément géographique semble être, à lui tout seul, déterminant ; en fait, il s'agit d'un élément naturel qui constitue le cadre d'une certaine forme de vie sociale. Des sociétés qui vivent dans les mêmes conditions naturelles doivent répondre aux mêmes défis et peuvent réagir de manière semblable. Le milieu géographique constitue dans ce cas non pas une cause, mais une condition naturelle où la vie sociale se développe. L'élément ethnique semble ne pas intervenir mais il n'est pas absent si on compare une région avec une autre. Par élément ethnique je comprends un groupe humain qui, suite à une longue histoire commune, arrive à présenter des caractéristiques définitoires qui lui sont propres. Les aspects sociaux communs de ces régions ne se limitent pas aux Alpes, car on les retrouve dans les régions montagneuses des Carpates, des Balkans, des Pyrénées.

L'étude de la *région des Pyrénées*[4] est aux origines d'une riche bibliographie où sciences sociales et géographie se rencontrent. L'élément

---

relations entre géographie et sociologie, intitulée « Sociologie et géographie » (*Sociologia militans,* vol. 5, *Sociologie géographique*, Bucarest, 1972).

[3] Voir P. Guichonnet (dir.), *Storia e civiltà delle Alpi*, Milan, 1984, 2 vol. Pour une bibliographie des communautés de montagne, consulter P. H. Stahl et M. Guidetti, *Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio et familiari*, Milan, 1979 ; E. Romagnoli et C. Trebeschi, *Comunioni familiari montane. Testi legislativi, sentenze, studi e bibliografia*, Brescia, 1975.

[4] L. C. Caro Baroja, *Los Vascos*, Madrid, 1959 ; P. H. Stahl, « 'Pays' et communautés de vallée. Exemples roumains et européens », *Revue roumaine d'histoire* 37, 1998, p. 151-172 [étude reprise dans ce volume].

ethnique est invoqué également pour expliquer les différences, mais le voisinage et les conditions naturelles de vie conduisent vers de nombreux aspects sociaux communs. Les documents du passé mettent en lumière de nombreux éléments sociaux basés sur les communautés de vallée, tant d'un côté que de l'autre de ces montagnes. Elles constituaient des structures pré-étatiques dont le rôle a commencé à s'estomper lors de la constitution des Etats modernes français et espagnol, qui fixent sur les montagnes leur frontière politique et séparent les sociétés situées sur les deux versants, jadis unies de manière logique par des relations répondant merveilleusement à leurs besoins.

Les *régions carpatiques*[5] favorisent les études comparatives qui évoquent les mêmes arguments ; des formes de vie semblables, des populations qui se réunissaient annuellement sur les alpages et doivent par conséquent s'entendre et fixer des règles de vie convenables à tous. Cette région a aussi mis en lumière le rôle d'un groupe humain qui, parti au Moyen Âge des régions roumaines et suivant la ligne des montagnes, est arrivé au centre de l'Europe. Aux conditions de vie communes pour l'ensemble des populations habitant les Carpates et les montagnes de Tatra, viennent s'ajouter les éléments véhiculés par le groupe de ces éleveurs migrants partis des régions roumaines. Là encore la bibliographie est riche, surtout en Pologne, en Tchécoslovaquie et en Roumanie, moins en Hongrie et en Ukraine.

Sans les nommer toujours ouvertement, les *régions danubiennes* ont retenu en premier l'attention des chercheurs autrichiens. Si on met sur une carte ces études comparatives on voit qu'elles appartenaient à l'Autriche, à la Hongrie, à la Roumanie, à l'ancienne Yougoslavie, à la Bulgarie. Cette définition ne conduit pas forcément vers la comparaison de sociétés vivant dans un même milieu géographique, milieu qui expliquerait les réalités sociales semblables. Pour l'essentiel, la région correspond avec les anciennes frontières de l'Empire autrichien ou austro-hongrois, et a des relations avec la vie de cet empire. Les traces d'une civilisation dont le centre était Vienne sont évidentes en Croatie, en Slovénie, séparant ces deux régions des autres régions de l'ancienne Yougoslavie. La situation est la même pour la Roumanie où les aspects culturels qui distinguent la Transylvanie des régions reliées par le passé surtout à l'Empire ottoman sont évidents. Une étude d'ensemble de la région, étude bien difficile mais dont l'intérêt est incontestable, attend encore son auteur.

La *région scandinave* constitue une préoccupation surtout pour les chercheurs des pays scandinaves ; la région inclut non seulement la péninsule scandinave mais aussi des régions voisines. Les recherches n'oublient pas la vie des populations originaires de cette région et qui l'on quittée pour aller vivre au loin. La proximité géographique qui les a réunis aux origines est ainsi accompagnée par un élément ethnique, mais qui n'exclut pas d'autres groupes

[5] K. Wolski, « Colonizările păstorilor moldoveni la nord de Carpaţi », *Études roumaines et aroumaines* (Paris – Bucarest) 4, 1999, p. 85-94.

ethniques, par exemple les populations voisines finnoises. L'histoire commune, surtout pour les groupes restés proches les uns des autres, a un rôle important dans l'explication des similitudes de vie. Les populations scandinaves parties au loin, tout en emportant avec elles des éléments communs, acquièrent par la suite de nouveaux éléments culturels. C'est le cas par exemple pour les groupes partis en Islande, ou pour le groupe germanique russe installé dans ce qui deviendra la Russie. C'est le cas aussi pour les groupes qui, naviguant sur la mer, traversent le nord de l'Angleterre, l'Espagne, et arrivent dans les régions méditerranéennes.

L'aire culturelle qui a pour centre la *Mer Baltique* réunit des populations vivant sur les rives de cette mer. Comme pour le groupe précédent, les relations maritimes jouent un rôle essentiel, auquel s'ajoute le voisinage. La fonction de la compagnie commerciale germanique de la Hansa est essentielle ; on voit ainsi voyager sur mer non seulement des produits commerciaux mais aussi des éléments culturels. Les ressemblances constatées par exemple dans l'architecture des ports de la Mer Baltique sont nombreuses, mais ces ressemblances se limitent à l'est surtout aux habitats situés sur les bords de la mer, car elles pénètrent rarement et peu à l'intérieur. Le cas des villes de la Lettonie, de la Lituanie et de l'Estonie est typique et rappelle à cet égard ce qui est arrivé en antiquité avec les villes grecques installées sur les bords de la Méditerranée et de la Mer Noire, dont l'influence était évidente surtout dans la région proche de la mer pénétrant peu à l'intérieur des terres.

Les noms d'autres aires culturelles évoquent l'élément ethnique, l'origine commune ; c'est le cas des *recherches pan-slavistes*[6] présentes de manière insistante déjà au XIX^e^ siècle. Les aspects linguistiques sont évoqués en premier ; avec le temps on ajoute des aspects pris à la vie sociale, à la religion archaïque. Le voisinage des populations d'origine slave a facilité les contacts, mais lorsque leur histoire est différente, comme l'installation de certains groupes loin des régions slaves communes, des différences apparaissent. Les villages slaves qui entourent la ville de Berlin, ou ceux installés sur les bords du Rhin, loin en Occident, présentent des particularités sociales, tout en conservant une langue slave.

Un autre groupe d'études est orienté vers les *peuples celtiques* et concerne des groupes humains habitant la France, l'Angleterre, l'Irlande. Les études qui observent l'art ou la religion ont fourni peut-être les résultats les plus intéressants.

Les *études romanes* présentent un caractère différent par rapport aux précédents groupes réunis sur un critère ethnique. L'élément commun le plus souvent évoqué, de manière évidente le plus significatif, est la langue qui maintient des éléments communs qui ont pour origine le latin. La diversité existait depuis le début car les populations appartenant à l'antique Empire romain étaient diverses. Une partie de ces populations sont demeurées voisines, en contact les

[6] L. Niederle, *Manuel de l'Antiquité slave*, Paris, 1926, 2 vol.

unes avec les autres, conservant mieux les éléments sociaux communs, une civilisation commune. Ceci n'a pas été le cas pour les populations parties au loin (sud-américaines par exemple) ou séparées du reste de la latinité (le cas des Roumains et des Aroumains), ce qui rend difficile la comparaison entre la vie sociale de l'ensemble des sociétés qui parlent une langue d'origine latine.

L'aire culturelle des *peuples germaniques* ajoute souvent, à côté des études linguistiques, celle de nombreux autres aspects sociaux communs, résultant du voisinage et d'une histoire commune. Eléments appartenant au passé ou éléments appartenant aux temps modernes peuvent ainsi être évoqués en égale manière[7].

L'étude du *Sud-Est européen* a conduit non seulement à des présentations comparatives mais aussi à l'organisation de nombreux instituts de recherche consacrés à l'étude de la région, instituts qui portent tantôt le nom d'instituts sud-est européens, tantôt balkaniques. Il s'agit d'une région où la recherche comparative est depuis longtemps présente ; une association internationale (AIESEE) organise périodiquement des congrès internationaux. Les études consacrées à l'histoire de l'Empire byzantin, à celui ottoman, ou à la religion orthodoxe ont donné naissance à une vaste littérature. Ici encore, le nom géographique de « Sud-Est européen » ou de « Péninsule Balkanique » cache en fait une aire culturelle définie par Nicolae Iorga, celle des peuples vivant dans cette région. Les facteurs géographiques ou ethniques, particulièrement variés, ne peuvent pas fournir des arguments pour expliquer les aspects communs concernant toute la région[8].

L'élément déterminant, celui qui est évoqué dans l'explication des situations analysées pour cette aire culturelle est l'histoire commune, le voisinage, la vie sociale commune. Constituant une partie de l'Empire romain, ensuite de celui byzantin et de celui ottoman, les peuples de la région subissent de manière uniforme les mêmes influences pendant deux millénaires. Une fois libérées, au XIX^{e} siècle, les États nouveaux s'orientent vers l'Occident européen qu'ils imitent trop souvent sans discernement. À son tour, l'Occident perçoit la région comme un ensemble et la traite à bien des égards en tant que telle.

Dans les pages qui suivent j'essaie de mettre en lumière quelques facteurs qui peuvent nous faire comprendre les sociétés locales, telles qu'elles sont

---

[7] J. L. C. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, Göttingen, 1828, 2 vol. ; G. L. von Maurer, *Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland*, Erlangen, 1865-1866, 2 vol.

[8] On doit rappeler aussi la définition de la région proposée par un savant qui vivait dans la première moitié du XIX^{e} siècle, Ami Boué (*La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, 4 vol.). Il ne choisit pas une définition géographique, ni une ethnique, car il appelle la région du nom de Turquie européenne. Il met ainsi en relief un élément à première vue politique, auquel s'ajoute un élément géographique (l'Europe). Il est évident, surtout en consultant les quatre volumes de son ouvrage, qu'il se rendait compte de présenter une région culturelle, et qui par conséquent doit être étudiée dans son ensemble. La qualité de son exposé et l'évidence de son objectivité surprennent, surtout pour l'époque où il publiait.

connues par les recherches effectuées aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Elles ajoutent leurs résultats de manière significative et complètent les explications liées à l'appartenance à un même empire dans l'explication de la vie sociale locale. Il n'est pas possible d'évoquer l'ensemble de ces facteurs ; je m'arrête à trois facteurs importants qui structurent la vie sociale et qui me sont les plus connus, surtout à la suite des recherches de la sociologie, de l'anthropologie sociale, de l'ethnologie.

1. La continuité des structures sociales du passé

Toute une série de structures du passé survivent ignorant la vie des empires et des régimes politiques qui se succèdent ; en général l'effet de ces derniers sur certains aspects sociaux demeure limité. Ce fut aussi le cas pour le Sud-Est européen qui continue une évolution sociale de caractère général. Le fait que certaines structures sociales évoluent durant de longs siècles de la même manière en Occident et en Orient, met en lumière cette relative indépendance des formes de vie du passé. Elles semblent évoluer toutes dans une même direction, la seule distinction importante révélée par l'étude est la vitesse avec laquelle ces structures évoluent, plus lentement ou plus rapidement. La rapidité plus grande du changement ne se déroule pas toujours aux mêmes endroits, tantôt c'est l'Orient, tantôt l'Occident qui évoluent plus vite ou qui au contraire maintiennent plus longtemps la vie du passé. Pour mieux comprendre cette situation et surtout la difficulté avec laquelle on peut changer une société, il faut savoir qu'entre les compartiments de la vie d'un groupe social structuré socialement depuis longtemps, il y a des correspondances ; la société ne vit pas divisée par secteurs indépendants, sans relations entre eux, mais, au contraire, dans un système où chaque compartiment dépend de la manière dont fonctionnent les autres. Une des formes de vie les plus largement diffusées du passé sont les communautés, souvent considérées tout simplement comme un système de propriété communautaire. En fait, un village communautaire, par exemple, n'est pas seulement un système de propriété, mais un ensemble de vie dont la propriété communautaire n'est qu'un secteur et dont les divers secteurs sont en étroite relation et donc difficilement modifiés par des facteurs extérieurs.

Dans les lignes qui suivent, je signale quelques-uns de ces aspects apparemment immobiles, tels qu'on les connaît dans le Sud-Est européen ; en fait, ils ne le sont pas, mais leur évolution est plus lente et suit ses propres lois.

1.1. De la consanguinité au voisinage

Plus on remonte dans le passé, plus on rencontre des structures sociales basées sur la consanguinité ; celle-ci structure les groupes humains, la propriété, les cérémonies religieuses, elle structure tout, matériel ou spirituel, on participe

même à la guerre avec des groupes composés par de personnes consanguines. Considérée jadis comme une vérité incontestée, plus le temps passe et plus les recherches approfondissent le sujet, on se rend compte que, si elles comprennent des secteurs réellement consanguins, elles sont aussi composées de fragments non-consanguins auxquels on attribue une place dans un arbre généalogique commun. Ceci est vrai même pour les tribus du passé et des survivances du facteur structurant de la consanguinité se maintiennent au XX^{e} siècle même lorsque le passé tribal a été effacé.

Le Sud-Est européen a maintenu longtemps des structures tribales ; les plus connues et peut-être les mieux structurées par la consanguinité sont les régions du nord de l'Albanie et le Monténégro voisin. Des survivances tribales évidentes ont été étudiées dans le Mani, au sud de l'île de Crète, parmi les éleveurs transhumants d'expression grecque ou aroumaine. L'Occident européen a connu une vie tribale en de nombreuses régions et, plus on recule dans le temps, plus elles deviennent nombreuses. Des formations pré-étatiques se constituent autour de noyaux formés par les confédérations tribales, mais elles disparaissent tôt. Les clans écossais par exemple s'effacent au XVIII^{e} siècle.

On assiste dans toute l'Europe à une évolution qui efface progressivement les structures consanguines tribales. Elles se maintiennent dans des formes rudimentaires dans les villages durant les deux derniers siècles, car on continue à diviser un village par exemple en secteurs considérés comme descendant d'un seul ancêtre, mais on est loin des structures consanguines du passé où chaque individu savait exactement quels sont ses consanguins même lointains. L'évolution est la même partout en Europe, la différence qui sépare l'Occident de l'Orient est la vitesse de cette disparition.

La consanguinité lointaine maintient un rôle factice pour classer les personnes d'un village, d'une vallée ou d'un « pays » (confédération villageoise). La consanguinité structurante[9] disparaît complètement dans une grande partie des régions européennes occidentales ; elle se maintient au niveau le plus bas, celui des familles mais ne dépasse pas ce niveau. La consanguinité qui disparaît et perd sa fonction est remplacée par d'autres éléments. On n'est plus « consanguin », on est maintenant « voisin » ; les communautés consanguines deviennent des « voisinages ». Le nom de voisin est pris dans l'acception de « citoyen », personne ayant des droits complets dans le cadre d'une communauté.

Avant de conclure ce point, on peut rappeler que les États en train de se constituer ou les États modernes considèrent les formations tribales comme hostiles, car chacune a ses propres règles de fonctionnement et, entre les deux, les conflits sont courants. De nos jours, en Occident méditerranéen, les règles de la vendetta, survivance tribale, entrent souvent en conflit avec la justice moderne car

[9] P. H. Stahl, « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985, p. 121-147 [étude reprise dans ce volume].

aucun État ne peut accepter qu'il y ait une autre justice que la sienne, et que chacun fasse appliquer ses propres lois. Une tribu est déjà un mini-État, il a des lois (même si elles ne sont pas écrites mais conservées dans la mémoire des vieillards), il a une force armée. L'État du Monténégro a fonctionné sur une base orale comme une confédération tribale jusqu'au XIX[e] siècle.

1.2. Le groupe domestique[10]

Les communautés tribales ou villageoises du passé ont connu souvent des groupes domestiques nombreux ; l'essentiel de ces groupes n'est pas le nombre de personnes, mais le nombre de couples mariés[11]. Les enfants masculins d'un couple marié ne se séparent pas des parents au moment de leur mariage et ne quittent donc pas la maison paternelle. Il s'agit probablement de la forme de vie la plus fréquente dans l'Europe du passé ; elle est connue également dans l'Occident et l'Orient de l'Europe. Des groupes autrement composés sont signalés tant en Occident qu'en Orient ; il s'agit de maisnies où vit un seul couple marié avec les enfants non mariés. Mais qu'il s'agisse d'un groupe domestique étendu ou pas, la vie est communautaire dans tous les cas ; la propriété appartient au groupe, elle se divise ou pas au moment du mariage, selon qu'il s'agit d'un groupe étendu ou pas.

En Europe orientale on trouve dans quelques îles des maisnies grecques où les propriétés ne se divisent pas mais sont transmises intégralement à un seul héritier, l'aîné. En Occident aussi, dans le Sud de la France et le Nord de l'Espagne on trouve la même situation, mais dans un cas comme dans l'autre il s'agit de situations rares, limitées géographiquement. Ici encore les maisnies entrent en conflit avec l'État qui veut obliger ses ressortissants de diviser la propriété de manière égalitaire entre tous les héritiers (décisions prises au XVIII[e] siècle, lors de la Révolution française). On connaît mieux pour la France et l'Espagne l'évolution de ce conflit et on est étonné par les astuces à travers lesquelles ces sociétés paysannes des Pyrénées ont réussi à conserver jusqu'à nos jours leurs anciennes formes de vie, transgressant les lois de l'État (en France par exemple promulguées durant les années de la révolution française, au XVIII[e] siècle).

Les groupes domestiques étendus suivent partout, depuis l'Orient et jusqu'à l'Occident européen, une même évolution qui les conduit vers la disparition. Ils sont remplacés peu à peu par les groupes domestiques composés d'un seul couple marié. En général l'État était indifférent à cette forme de groupe

---

[10] J'emploie le terme de *groupe domestique* qui me semble plus précis, car celui de *famille* a plusieurs acceptions et désigne tantôt le groupe domestique, tantôt des personnes apparentées formant un groupe dont les limites varient. Le groupe domestique est celui qui habite et vit dans une même *maisnie* (*household* anglais, *casata* italien, *gospodărie* roumain, *domačinstvo* slave, *νοικοκυριό* grec, etc.).

[11] P. H. Stahl, *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.

domestique, il ne l'appuyait pas et ne le contestait pas. Ce n'est qu'à partir du XVIII[e] siècle qu'on voit se multiplier les interventions des lois modernes pour le faire disparaître. Dans le cadre de l'Empire autrichien on rencontre une attitude contraire, mais dans certaines régions seulement. Il s'agit des régions qui formaient la « frontière militaire de l'empire », où la population des villages était organisée en forme de régiments militaires et où chaque membre masculin devait participer à cette armée, exceptant le chef du groupe. Ceci explique pourquoi l'administration de l'État a interdit dans les régions roumaines où étaient situés les régiments militaires la séparation des garçons de leurs parents au moment du mariage, car si chaque couple aurait constitué une maisnie, il n'y aurait eu plus personne pour participer à l'armée. Et c'est ainsi que sont apparus des groupes domestiques étendus dans une région où ils n'existaient pas. Dans les régions dalmates, où les groupes domestiques étendus étaient en train de disparaître, l'intervention de l'Etat va, dans un sens contraire, empêcher leur disparition.

Mais dans le cas des groupes domestiques aussi, pour l'essentiel, l'évolution a été la même partout en Europe et la disparition des groupes étendus n'est pas le résultat de l'intervention de l'État mais de son évolution normale dans des conditions de vie généralement changées.

1.3. Les filles et les garçons

Une différence sociale fondamentale sépare les filles des garçons, les femmes des hommes, différence qui traverse les millénaires et dont l'origine se perd dans le passé. Les garçons sont à la base des structures consanguines, pas les filles, ce sont eux qui héritent de la propriété immobilière, et par conséquent ce sont eux qui transmettent le sang, le nom et la propriété. Le mariage est de manière dominante virilocal, la fille s'installe dans la maisnie du mari au moment du mariage.

Mais la démographie fait apparaître des situations qui ne répondent pas toujours aux besoins des personnes qui veulent faire fonctionner la société selon ses règles. Ainsi, un couple peut : a) ne pas avoir des enfants ; b) avoir des garçons et des filles ; c) avoir seulement des garçons ; d) avoir seulement des filles. La situation la pire est la première, le couple sans enfants. La meilleure est celle où il y a également des files et des garçons, mais pas pour toutes les sociétés, des fois on préfère avoir seulement des garçons. Lorsqu'il y a seulement des filles, pour la grande majorité des sociétés la situation pose un problème ; la règle générale veut qu'une fille remplace pour une génération la fonction sociale du garçon ; ce sera elle qui transmet le sang, le nom, la propriété, et c'est son mari qui vient s'installer chez elle, et le mariage devient uxorilocal. Cette règle est suivie partout en Europe, règle qui admet l'inégalité des sexes et la domination des hommes sur tous les plans. Des exceptions présentent les deux situations rappelées plus haut pour les

îles grecques ou la région des Pyrénées, où les aînés hommes ou femmes sont mis sur le même plan.

Par le passé, la différence entre hommes et femmes apparaissait comme normale pour l'ensemble de la société, pour l'État aussi. Ce n'est qu'à partir du XIX[e] siècle surtout que se manifestent des intentions de changement ayant l'origine dans les milieux occidentaux ; lors de l'organisation moderne des États, on tend vers une mise sur pied d'égalité des hommes et des femmes. Mais, malgré les lois, malgré les interdits et les condamnations morales, dans les plus modernes sociétés occidentales subsistent des différences entre les deux sexes, différences concernant les fonctions que les femmes peuvent occuper, leurs salaires, et même leur droit de vote et de participation à la vie politique. Encore une fois le changement de la situation de la femme tient peu compte des lois de l'État et suit sa marche vers une situation dont l'avenir est incertain et difficile à prévoir.

1.4. La propriété communautaire

Plus on recule dans le passé, plus on rencontre des sociétés où la propriété communautaire est dominante. Ses formes sont extrêmement variées car les communautés fonctionnent au niveau de la maisnie, du lignage, du village, de la phratrie, de la tribu et même des confédérations tribales ou villageoises. La forme habituelle durant les deux derniers siècles est celle qui fonctionne dans les villages où la propriété en terres comprend deux compartiments, les parcelles exploitées par chaque groupe domestique et la propriété communautaire appartenant à l'ensemble d'un village ou d'une unité sociale supérieure au village. Les communaux comprennent le plus souvent des forêts, des alpages, des pâturages, des eaux. La situation que je viens de décrire se retrouve dans la plupart des régions européennes[12].

La manière dont on exploite les communaux diffère et évolue le long des siècles en relation avec leur étendue et le nombre de la population. Une lutte s'instaure entre les membres des communautés à mesure que leur superficie (leur quantité) devient insuffisante[13]. Un processus long et continu d'occupation des communaux se déroule partout en Europe, et les essais répétés d'arrêter ce processus n'aboutissent à rien. On peut suivre ce processus dans l'ensemble des régions sud-est européennes dans une marche qui s'accélère avec le temps. Cette forme de propriété archaïque, malgré son ancienneté, réussit à se maintenir dans les pays européens donnant naissance à des formes modernes d'exploitation qui enrichissent parfois les propriétaires communautaires, parfois en maintenant des

[12] E. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris, 1901 ; A. Meitzen, *Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, Kelter, Römer, Finnen und Slaven*, Berlin, 1895, 4 vol.

[13] H. H. Stahl, *Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste*, Paris, 1969.

formes d'agriculture depuis longtemps dépassées par l'ensemble de l'agriculture européenne. C'est par exemple le cas du tirage au sort annuel des parcelles agricoles reparties entre les maisnies qui forment une seule communauté.

On peut encore observer de nos jours partout en Europe ou ailleurs dans le monde l'occupation progressive des terres communautaires utilisées surtout pour l'élevage et leur remplacement par des terres cultivées. Encore une fois on voit se dérouler le même processus, indifférent aux régions géographiques, aux religions ou aux régimes politiques, processus qui touche également le Sud-Est européen.

Étroitement liées aux systèmes de propriété, les techniques agricoles ont connu pour l'essentiel les mêmes formes dans la région, formes communes avec celles rencontrées ailleurs en Europe. Il s'agit de la technique la plus rudimentaire, où on ne peut pas cultiver une même terre plusieurs années de suite, terres qu'on abandonne pour défricher d'autres terres vierges. Il s'agit d'une agriculture itinérante qui s'accompagne d'un système de propriété passager ; on est propriétaire d'une terre tant qu'on la travaille. Lorsque la technique de travail impose l'existence de deux soles, cultivées alternativement (une année de repos, une année de culture), le système de propriété impose que chaque maisnie ait en possession une parcelle dans chacune des deux soles. Ce sont les systèmes les plus largement connus en Europe ; à eux s'ajoute un autre système, tantôt résultant d'une évolution naturelle, tantôt de l'intervention de l'État ; il s'agit du système de l'assolement triennal, qui suppose aussi un système de propriété qui correspond à elle, chaque maisnie devant posséder une parcelle dans chacune des trois soles.

1.5. Les vieillards

La forme d'organisation politique du passé est basée sur la présence des vieillards, vieillards hommes. Les réunions des hommes pour régler les problèmes de leur communauté sont connues à travers toute l'histoire. Ce n'est pas seulement l'âge qui donne le droit à quelqu'un de faire partie de l'organe dirigeant d'une unité sociale, d'autres éléments interviennent aussi. Ainsi, on constate l'absence des femmes dans les réunions, appelées seulement lorsque les informations données par elles, proches de leurs activités, devient nécessaire. Un homme acquiert ce droit d'habitude après le mariage et l'installation dans une maisnie séparée. L'âge a son rôle, mais la désignation des « vieillards » change avec le temps et arrive à désigner une personne qui a une certaine fonction ; le vieillard est juge, témoin, administrateur[14]. Des formes supérieures d'organisation, qui ont

[14] P. H. Stahl, « La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe orientale », dans *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisbonne, 1992, p. 791-802 ; id., « L'évolution des sociétés de l'Europe orientale et occidentale à travers les concepts de *veteranus* et de *vicinus* », dans *La Latinité en question*, volume publié par l'Union Latine, Paris, 2004, p. 323-332.

pour origine l'ancien rôle des vieillards, sont signalées en divers endroits (par exemple le sénat romain).

Les vieillards, souvent désignés dans les documents du passé par le nom de « bons hommes anciens » (*buoni uomini anziani* en italien, *oameni buni şi bătrâni* en roumain, *bonhommes* en français) sont présents à tous les niveaux, depuis les plus petits villages et jusqu'au niveau des États. Le Sud-Est européen ne fait pas exception à cet égard, car on les retrouve partout et leur rôle était encore grand dans la première partie du XX^{e} siècle. Leur activité a continué même lors de l'organisation des États modernes, leur rôle étant souvent celui d'intermédiaire entre leur communauté et l'État.

Dans les régions roumaines survivait jusque vers la première moitié du XX^{e} siècle une situation spéciale, où le nom de « vieillard » signifiait une partie du terrain agricole. Le souvenir des sociétés tribales où les descendants supposés d'un même ancêtre avaient leurs terres agricoles et leurs communaux au même endroit, les territoires villageois roumains étaient souvent divisés en « vieillards », chaque « vieillard » désignant la présence d'une sole où avaient leurs terres des gens supposés parents. Mais, par différence des sociétés tribales, où les descendants d'un ancêtre commun portent le même nom et savent exactement quelle est leur place dans l'arbre généalogique, dans la société roumaine qui n'était plus une société tribale, on avait gardé le souvenir de l'ancienne manière de diviser les terres. La société rurale roumaine se trouve ainsi vers le milieu de la route qui sépare les sociétés tribales du Sud-Est européen de celles occidentales, où la consanguinité structurante disparaît, remplacée par le voisinage.

2. Religion écrite, religion orale

Si on examine la répartition des principales religions qui dominent dans le Sud-Est européen (christianisme orthodoxe, christianisme catholique et islam) on peut constater l'étroite relation entre la religion d'une population et la présence d'un État où domine l'une ou l'autre de ces religions. Les conversions, souvent résultat d'une guerre, d'une occupation politique et militaire, ne sont pas de vraies conversions car elles ne supposent ni une vraie connaissance de la doctrine nouvellement adoptée, ni l'abandon des anciennes croyances[15]. La situation ne diffère pas de ce qui s'est passé dans l'Occident européen, ni dans la partie orientale du continent, car partout on connaît historiquement des conversions en masse, décidées par les autorités supérieures d'un État.

Les religions chrétienne et islamique sont basées sur des textes écrits et fonctionnent sous la surveillance d'une hiérarchie dont l'une des principales préoccupations est le maintien des règles pures de leur doctrine. Les règles de vie

[15] Id., « Appartenance ethnique et confession religieuse. Exemples sud-est européens », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 27, 2004, p. 55-73.

de chacune de ces religions touchent l'ensemble des secteurs de la vie, tant au niveau personnel qu'à celui de l'ensemble. Une différence claire sépare ces deux derniers secteurs ; ainsi, au niveau social d'ensemble la discordance est évidente entre les choses prévues par les textes écrits et le maintien des formes sociales de vie connues depuis les temps antérieurs à la conversion. Comme c'était le cas pour l'influence de l'État, les populations continuent leur manière de vie ignorant les règles imposées par l'Église. Dans le domaine du « spirituel », on assiste à un autre phénomène ; on adopte les nouvelles règles de la religion écrite, mais on ne pratique pas exactement la nouvelle foi, on oublie tel ou tel aspect et surtout on ajoute les éléments pris à la vie sociale et les nombreuses survivances de l'ancienne religion. Il en résulte des rituels composites qui, tout en essayant de ne pas contredire ouvertement la récente religion écrite, leur ajoute des éléments qui n'ont rien à voir avec elle.

Ceci est vrai parfois dans des formes insolites, comme par exemple si on observe les rituels du cycle de la vie[16]. On a pu ainsi voir se maintenir jusqu'au XX^{e} siècle partout dans le Sud-Est européen un double rituel lié à la naissance, l'un chrétien (ou musulman), l'autre « païen » (préchrétien ou préislamique) ; les deux rituels ont chacun une fonction différente car ils agissent sur des plans différents, l'un spirituel, l'autre matériel, ce qui explique aussi leur maintien. Le mariage donne naissance à une forme composite, où vivent dans le cadre d'un même ensemble les éléments de la nouvelle religion avec ceux de l'ancienne. Enfin, le rituel de la mort prend la forme la plus inattendue, car on pratique deux rituels parallèles, basés sur des idées contradictoires, les uns assurent le paradis, l'autre assure la rencontre avec les siens dans « l'autre monde ».

Ainsi, au rituel prévu par le baptême chrétien s'ajoutent partout dans la région et par toutes les classes sociales des éléments sociaux. Le baptême devient non plus une relation entre deux personnes, le parrain et le filleul, mais une relation entre la maisnie du parrain et celle du filleul. Il s'agit de la création d'une relation stable qui se transmet à travers les générations[17].

Les conflits de religion qui prennent l'aspect de conflits entre États, évoquent toujours les textes des religions écrites. La religion arrive à avoir le rôle d'une carte d'identité, pratiquer la religion dominante dans un État signifie être un fidèle citoyen de cet État. Une fois installé le pouvoir d'un État islamique, on voit des conversions qui ne le sont pas, car les gens pratiquent en cachette leur ancienne religion. Les crypto-chrétiens sont signalés partout dans l'ancien Empire ottoman. Il est arrivé la même chose aux Juifs vivant dans des États chrétiens et qui ont maintenu en cachette des fragments de leur ancienne religion.

---

[16] P. H. Stahl, « La naissance, le mariage et la mort : rituels païens, rituels chretiens », *Revue des études sud-est européennes* 40, 2002, p. 19-39.

[17] Id., « L'accouchement et le baptême. La transmission lignagère de deux formes d'apparentement », dans *La parenté spirituelle*, volume rassemblé et présenté par F. Héritier-Augé et E. Coppet-Rougier, Amsterdam, 1995, p. 17-50.

Ce qui est intéressant au point de vue social, c'est la constatation que survivent couramment des éléments pris aux religions archaïques, préchrétienne et préislamique, et ceci pour l'ensemble des fidèles de la région. C'est le cas du culte des pierres, des sommets, des arbres, des rivières sacrées. Cette situation n'est pas à l'origine d'oppositions mais, au contraire, de rapprochements entre chrétiens et musulmans qui arrivent à vénérer les mêmes endroits. On vénère même les monuments des « autres », expression d'une religion écrite différente de la sienne. On visite les tombes des « autres », on prend l'eau sacrée d'une même source, on vénère le même monument. On adopte le nom de « l'autre » dans le cadre de rituels païens ou pris à l'autre religion, ce qui suppose qu'on croit que la religion de l'autre aussi peut être efficace. Les éléments communs issus des anciennes croyances et basés sur une tradition orale sont légion, signalés largement partout. On peut citer l'exemple des rituels de construction des églises, mosquées ou maisons paysannes qui traversent les mêmes étapes et qui, en même temps, sont communs à bien des égards avec les rituels de construction des temples païens de l'Antiquité.

Deux conclusions peuvent être retenues : a) la situation du Sud-Est européen est à cet égard la même que dans le reste de l'Europe ; b) comme pour les structures de la vie sociale, les nouveaux éléments apportés par les religions écrites n'empêchent pas le maintien des pratiques survivantes de la vie religieuse du passé. Les pratiques d'origine archaïque, recueillies par les chercheurs en tant que superstitions, considérées comme des simples coutumes fragmentaires, constituent en fait des rituels complets qui se sont maintenus malgré la christianisation ou l'islamisation. Entre ces deux courants de pensée il y a de nombreux points de contact, de nombreuses formes communes, composites, qui ont trouvé une place stable dans la vie des communautés paysannes, et pas seulement.

3. Utopies et réalités sociales ; l'influence de l'Occident

Si l'Europe occidentale est présente dans la région durant tout le Moyen Âge, il s'agit d'une présence en compétition continue avec les autorités de l'Empire ottoman. Son influence, limitée par le passé, devient importante dans les temps modernes, lorsque la force économique, militaire et culturelle de l'Occident devient écrasante par rapport à celle de l'Europe orientale. La dissolution de l'Empire ottoman est précédée par une longue phase de désordres intérieurs où chaque région, même administrée par un fonctionnaire ottoman, essaye de se dégager de l'autorité centrale. Ce processus finit par une guerre d'indépendance conduite par chacun des peuples du Sud-Est européen. L'un après l'autre ils obtiennent l'indépendance et chacun, une fois libre, s'oriente vers l'Occident qu'il veut imiter, en copiant les lois qui fonctionnent là-bas. L'ensemble des pays nouvellement organisés dans la région copie des modes de vie occidentaux ; on

copie même des lois moins importantes, règlements des douanes, règlements commerciaux et ainsi de suite[18]. La pensée des politiciens de l'époque considère trop souvent qu'il suffit de copier une loi qui convient à l'Occident pour construire chez soi aussi une société semblable à celle occidentale, utopie qui n'est pas disparue de la réflexion contemporaine.

Les codes occidentaux ignoraient les formes de propriété communautaires qui existaient dans leurs propres pays ; des villages ou des régions vivant de cette manière ont continué malgré tout à vivre selon leurs propres règles, à cet égard la situation de l'Occident étant semblable à celle de l'Orient européen. Les législateurs de l'Occident, ignorants des communautés locales, ignoraient encore plus les communautés orientales. Jusqu'à nos jours les discussions contradictoires concernant les communautés sont courantes dans les débats des juristes en Italie, en France, en Suisse, là où des villages communautaires ont su diriger leurs propriétés communautaires (qui n'ont rien à voir avec la propriété communiste) pour le profit de l'ensemble des membres de la communauté.

Les lois arrivées de l'Occident sont ainsi entrées en conflit avec la vie des villages du Sud-Est européen, entraînant des effets dévastateurs, car l'opposition entre la forme de vie communautaire et la loi moderne était accompagnée par le changement des organes dirigeants des villages. L'ancien conseil des vieillards est remplacé par le maire, le notaire, le gendarme ; si anciennement l'autorité conduisant un village était l'expression même de ce village, maintenant l'autorité dirigeante est l'expression de la volonté de l'État, extérieure au village et ne le connaissant pas[19].

Un unique cas constitue une exception : celui du Monténégro, confédération tribale, qui décide de s'organiser en tant qu'État moderne et fait appel à un juriste croate renommé, Baltasar [Valtasar] Bogišić. Celui-ci avait organisé une vaste enquête sur le droit coutumier des Slaves vivant dans le Sud-Est européen[20] ; ce recueil de coutumes a été publié par lui et au moment où il a dû rédiger le code du Monténégro[21], il a répondu de manière judicieuse au problèmes de la vie réelle, entre autres aux problèmes posés par la propriété communautaire, évitant ainsi le caractère utopique des autres codes de loi qui ignorent les réalités sociales et tiennent compte seulement de principes juridiques abstraits.

Un problème à part, qui aurait pu être cité aussi au début de cette étude, est la constitution d'un espace situé dans la partie nord de la région, à la même période où les peuples du Sud-Est européen acquièrent leur indépendance. Il s'agit d'une aire « culturelle » mais où l'élément définitoire n'est pas culturel mais

[18] P. H. Stahl, « L'Occident et l'Orient de l'Europe : entre imitation et adaptation », dans L. Schena et L. T Solima (éd.), *Prospettive linguistiche della nuova Europa*, Milan, 2002, p. 284-292.
[19] H. H. Stahl (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, Bucarest, 1939, 3 vol.
[20] B. Bogišić, *Pravni običaji u Slovena*, Zagreb, 1867.
[21] Id., *Code général des biens pour la Principauté de Monténégro de 1888*, Paris, 1892.

économique et démographique. Cet espace comprend la puszta hongroise, la plaine roumaine du Danube, le sud de la Bessarabie (appelée par les géographes Boudjak) et le sud de l'Ukraine.

Dans toute cette région il y a une évolution similaire qui se déroule en relation avec l'Occident, raison pour laquelle elle est évoquée ici. Une population peu nombreuse et une exploitation agricole peu importante caractérisaient auparavant ces régions. Dans la puszta hongroise, suite à la présence de l'Empire ottoman, la population s'était regroupée dans des villages de grandes dimensions ; l'habitat commence à changer au XIX^{e} siècle et donne parfois naissance à un paysage constitué par des fermes isolées. La plaine danubienne située en Roumanie, dans sa partie orientale, le Bărăgan, était peu peuplée car les sources d'eau étaient rares, et la couche phréatique trop profonde pour être utilisée, par rapport aux techniques utilisées jusqu'au XIX^{e} siècle. La proximité de la présence ottomane constituait ici aussi un obstacle à l'installation d'une population nombreuse. Au XIX^{e} siècle la situation change et des paysans venus des collines et des régions de montagne proches descendent et s'installent dans la plaine, en partie encouragés par les répartitions de terres effectuées par l'État. Au Boudjak, comme au sud de l'Ukraine, vivaient des Tatares dont la présence rendait difficile la vie d'autres populations. Ils quittent ces régions au XIX^{e} siècle par départs successifs et, ensemble avec d'autres populations musulmanes, ils avancent le long de la Mer Noire et traversent la Dobroudja roumaine pour arriver en Asie Mineure. On doit ajouter que ce processus continue et qu'il n'est pas encore terminé.

Si dans la puszta ou au Bărăgan la population colonisée appartenait aux populations locales (Hongrois et Roumains), ce n'était pas le cas pour le Boudjak ou le sud de l'Ukraine, où l'État russe fait coloniser, en accordant des privilèges importants, des populations venues de partout, de préférence originaires des régions occidentales (Suisse, Alsace, Allemagne, Italie). Partout l'agriculture se développe, et partout dans l'ensemble de ces régions le commerce des grains avec les pays occidentaux devient la base du développement économique, développement qui touche les couches paysannes comme aussi les grands propriétaires. Si des études partielles ont été faites sur l'une ou l'autre de ces régions de plaine, une étude comparative, d'ensemble, manque encore malgré son intérêt évident. Le Danube, la mer aussi, deviennent les voies habituelles du commerce. La ville de Chilia, installée vers l'embouchure du Danube, apparaît et se développe sous la poussée du commerce des grains ; la ville de Brăila aussi. Une visite de l'ancien cimetière de Chilia permet de trouver, à travers l'appartenance ethnique des personnes qui y sont enterrées, une preuve de ce développement international, regroupant des Orientaux et des Occidentaux.

La deuxième guerre mondiale finit par l'occupation soviétique d'une bonne partie de la région, et même là où les troupes soviétiques n'étaient pas arrivées (Yougoslavie, Albanie) s'installent des régimes basés sur la doctrine

communiste. Cette fois, le caractère utopique des lois imposées aux populations est encore plus marqué ; si dans la période précédente on avait copié volontairement des lois utopiques d'origine occidentale, lois qui ne convenaient pas, cette fois on le fait de manière forcée par la présence militaire des troupes soviétiques et par des systèmes politiques dictatoriaux.

Une fois l'Empire soviétique entré en dissolution, l'ensemble des pays réagit de la même manière que lors de la dissolution de l'Empire ottoman, et encore une fois l'ensemble des pays s'oriente vers l'Occident. Le problème d'une évolution marquée par l'utopie se pose à nouveau, car la distance entre le système de vie, matériel et spirituel, du communisme et celui de l'Occident, est encore plus grande qu'elle ne l'était au XIX^e^ siècle. Une fois de plus on voit se répéter les erreurs du passé ; ainsi, on adopte des lois nouvelles, imprécises et hésitantes, utilisées pour la rétrocession des propriétés aux anciens propriétaires, lois qui ignorent la propriété communautaire villageoise. En même temps, sous la pression de la communauté politique européenne on imite les lois de l'Occident. On ne peut encore préjuger de ce qui adviendra, combien grand sera le caractère réaliste ou celui utopique des lois à venir. Ce qui me semble certain c'est que, pour se rapprocher de l'Occident, une adaptation progressive est nécessaire et que seulement les recherches concrètes effectuées dans chaque société permettront d'éviter de trop grandes souffrances.

Le danger d'un passage accéléré des pays du Sud-Est européen vers un modèle de vie occidental est magistralement signalé depuis longtemps par Nicolae Iorga ; ses dires, qui décrivaient la situation de la Roumanie lors de la première marche accélérée vers l'Occident, me semblent convenir à merveille à la situation de nos jours : « Sur la grande route du progrès marchait devant nous la grande armée des grands peuples civilisés, préparés depuis longtemps pour le long et opiniâtre combat qui a donné dans le siècle qui vient de finir de si grands biens à l'humanité. Ce brillant défilé nous a éblouis. Nous avons cru qu'il était de notre devoir d'entrer dans les rangs, de prendre part au combat, d'obtenir ainsi l'honneur d'être nommés parmi ceux qui vaincront. Nous avons abandonné tout, oublié tout, pour ne voir que le vaillant assaut de nos nouveaux camarades et le but qu'il fallait, à tout prix, atteindre ensemble à la même heure. Mais un moment d'arrêt vient quand, avec des forces inégales, on va du même pas vers une difficile conquête. Un moment où on arrête épuisé, ou, devant l'impossibilité physique, le nuage des vaines illusions se dissipe... C'est la question que nous nous posons aujourd'hui, le lourd problème qui pèse à cette heure sur notre vie entière. Que faut-il faire ?... Le passé semble bien lointain. On se dit même qu'il serait honteux d'y revenir... Mais il y avait de bons éléments dans ce passé, et on les a ignorés trop longtemps. Surtout ce passé barbare nous appartenait plus que cette civilisation d'aujourd'hui. Et c'est le point capital dans une pareille discussion »[22].

[22] N. Iorga, *Scènes et histoire du passé roumain. Un procès de dénationalisation*, Bucarest, 1902, p. 54-56.

*

En guise de conclusion

La conclusion à ce qui vient d'être exposé dans cette étude est surprenante à bien des égards ; les empires, les guerres, les nouvelles religions se succèdent, disparaissent les uns après les autres, mais n'effacent pas l'essentiel du fond social qui les a précédés. Les nouvelles réalités sociales sont à chaque fois un mélange du passé avec le présent. On veut supprimer ou empêcher la disparition de telle ou telle forme de vie sociale (famille, structure d'ensemble des sociétés), rien n'y fait, on retrouve les réalités lointaines, elles ne sont pas éliminées. Et si des formes archaïques disparaissent, on peut répondre qu'elles disparaissent « lorsqu'elles le désirent » et non pas selon la volonté de l'un ou de l'autre. À la question, « où va la société ? » on a envie de répondre « elle va là où elle le veut », la futurologie est à ses débuts et elle ne peut prévoir, à court terme, que l'évolution d'aspects partiels, non pas celui de l'ensemble d'une vie sociale. Les moyens d'intervention pour diriger l'évolution d'une société sont encore limités, malgré leurs progrès.

La vie sociale se commande à elle-même : le fait social qui ne change pas, ou celui qui change malgré les interdits, ne font que suivre leurs lois et confirmer ainsi une des lois sociales fondamentales définies par Émile Durkheim, celle de la contrainte sociale.

On voit l'influence des facteurs « extérieurs », celle des lois de l'État, de la vie religieuse avec son organisation, influence présente en divers domaines. L'organisation des villes et celle des maisons peuvent fournir des exemples. Ce sont ces traces de l'histoire qui rapprochent les populations de la région entre elles et permettent de parler d'une aire culturelle. Mais, à chaque fois, le résultat de toute initiative nouvelle est un mélange de l'ancien avec le nouveau. Les exemples qui pourraient être fournis sont nombreux, je présente un seul. L'islam arrive avec tout ce que cette religion signifie pour la vie familiale et la position de la femme ; les populations islamisées construisent des maisons et des cours qui ont un caractère fermé, isolé, on ne doit pas voir de l'extérieur ce qui se passe à l'intérieur, on ne doit pas apercevoir les femmes. S'il s'agit d'une société tribale où fonctionne la vendetta, la forme de cette maison et de cette cour acquiert en plus un caractère fortifié ; enfin, si le groupe domestique est un groupe étendu, on voit apparaître une construction qui réunit ces trois caractéristiques, isolement, fortification, compartimentation multiple pour répondre aux besoins des couples multiples.

Le fond dominant, celui qui touche l'ensemble de la vie sociale, est semblable dans le Sud-Est européen à celui qu'on trouve dans toute l'Europe. Cette affirmation est vraie pour l'ensemble des aires culturelles nommées au début, car partout les éléments particuliers qui les caractérisent vivent ensemble

avec l'ancien fond qui tient peu compte des particularités, car elles suivent d'autres lois.

Connaître ce qui distingue et connaître ce qui rattache la région du Sud-Est aux autres régions européennes me semble être également important et, en tout cas, doit être également étudié. Aux études plus anciennes de l'histoire, sont venues s'ajouter les résultats des sciences sociales récentes (sociologie, ethnologie, anthropologie sociale) pour lesquelles l'étude du terrain est essentielle. La recherche pluridisciplinaire s'impose.

PAYS DE MONTAGNE, PAYS DE VALLÉE

MUNTENIA, LE PAYS DE LA MONTAGNE

Parmi les nombreux problèmes qui auraient pu être présentés j'ai choisi celui de la région appelée *Muntenia*, liée aux débuts de la vie d'État roumaine. Cette province, appelée Valachie par les Français, comprend deux régions, la Grande Valachie (*Muntenia*) et la Petite Valachie (*Oltenia*) ; elle est située au sud de la Roumanie. Le choix du sujet n'est pas dû au hasard ; en effet, le but de ma communication est en même temps d'expliquer la formation initiale de cette région et de mettre en lumière une des idées de base de l'école sociologique roumaine, c'est-à-dire l'étroite relation qui unit l'ensemble des sciences sociales.

Que signifie *Muntenia* ? Les réponses données à cette question[1] sont presque toutes basées sur des matériaux roumains. La littérature comparée, la linguistique, ou l'histoire de l'art par exemple ont compris depuis longtemps qu'on ne peut bien comprendre les problèmes de la vie sociale et culturelle roumaine en se limitant aux données roumaines et qu'il faut leur ajouter les informations recueillies ailleurs en Europe. Le regard comparatif est trop souvent absent dans les études d'histoire et de sociologie. J'ajoute donc des informations faites ailleurs en Europe aux informations fournies par les matériaux roumains, dans l'espoir qu'ainsi je pourrai expliquer certaines structures anciennes des sociétés roumaines, celles de la Muntenia par exemple. Le temps dont je dispose ne me permet pas de développer mes idées, mais seulement de proposer quelques explications, quelques hypothèses.

*

Il y a maintenant exactement quarante années lorsque je me suis rendu compte pour la première fois qu'il s'agit d'un problème passionnant dont la réponse ne peut être obtenue seulement dans les pages des livres. Ensemble avec le professeur Paul Petrescu, je me trouvais à Suceava, à l'occasion de la fête de Saint Jean le Nouveau, dont les reliques se trouvent dans cette localité. Je savais (par les leçons de mes professeurs Dimitrie Gusti et Henri H. Stahl) que la sociologie ne peut pas être faite assis dans un fauteuil derrière son bureau, mais

---

* Communication faîte lors de la réception à l'Académie roumaine (août 1994).

[1] Ion Conea décrit les principales théories concernant l'apparition du nom de *Muntenia* dans une étude magistrale : « Interprétations géographiques dans l'histoire du peuple roumain. Une question encore indécise : l'origine du nom roumain de la Valachie *Muntenia* », parue dans un *Recueil d'études géographiques concernant le territoire de la République Populaire Roumaine* (publié à l'occasion du XIX^{e} Congrès international de géographie de Stockholm, 1960), Bucarest, 1960.

en allant observer directement la vie. Arrivés à Suceava, nous nous attendions à trouver de nombreux habitants originaires de la Bucovine (dont la ville de Suceava est la capitale), et tout autant d'habitants venus des régions de plaine voisines. Les participants ont commencé à arriver la veille de la fête, car le jour commence pour les chrétiens (de même que pour les israélites ou les musulmans) la veille. Les gens dormaient dans les charrettes, sur l'herbe dans la cour de la Métropolie, ailleurs aussi.

Le matin notre surprise a été grande. Les vêtements étaient encore à ce moment (1954) fortement respectés, chacun étant vêtu des habits caractérisant sa région, et ceci surtout lors des grandes fêtes religieuses ou de la fréquentation des églises. Or, si les paysans originaires de Bucovine étaient les plus nombreux, un peu plus de la moitié, les habitants des plaines voisines étaient plutôt rares ; par contre, on remarquait la présence massive des paysans venus des deux régions voisines du Năsăud et du Maramureș, situées de l'autre côté des Carpates, en Transylvanie. Comment cela était-il possible ? Quelles relations si solides les avaient poussés à venir ici vénérer un saint lié à l'histoire du nord de la Moldavie ?

Ces relations des habitants situés sur les deux versants des Carpates rappellent l'arrivée du Maramureș, pour rejoindre le nord de la Moldavie, du prince fondateur Dragoş, au XIV^{e} siècle ; ensuite, l'arrivée de son successeur Bogdan, venu lui-aussi du Maramureș pour fonder la principauté indépendante de la Moldavie. Les deux avaient traversé les montagnes s'installant dans une position symétrique par rapport à celle d'où ils étaient partis. S'ils voulaient échapper à la tutelle de la couronne magyare, pourquoi s'étaient-ils arrêtés là ? Pourquoi n'étaient-ils pas allés plus loin dans la plaine ? Et pourquoi les princes fondateurs de la Muntenia aussi s'étaient arrêtés au début dans le voisinage immédiat de la montagne et vis-à-vis de la région d'où ils étaient partis ? Pourquoi plus tard les colons d'origine allemande installés dans le sud de la Transylvanie avaient eux-aussi traversé les Carpates pour s'installer au sud des montagnes, marquant leur présence par l'église construite dans la ville de Câmpulung ? Pourquoi les principales foires et villes médiévales de la Moldavie (Suceava, Baia, Rădăuţi, Târgu Neamţului) étaient situées à l'origine près des montagnes, villes conservant elles-aussi le souvenir d'une présence germanique ? Pourquoi en Valachie les villes principales des origines, Câmpulung et Curtea de Argeş, étaient situées toujours près de la montagne ? Pourquoi dans les deux provinces roumaines (Moldavie – *Moldova* et Valachie – *Muntenia*) les capitales vont descendre dans la plaine bien des siècles plus tard ?

D'autres questions sont venues s'ajouter à ma réflexion, posées par les choses que je pouvais voir en parcourant les diverses régions du pays. Comment expliquer que les bergers transylvains n'ont jamais tenu compte des frontières d'État qui courraient le long des Carpates ? Pourquoi les *ungureni* (Roumains originaires du sud de la Transylvanie) s'étaient-ils installés au sud des Carpates dans une position symétrique par rapport à celle qu'ils occupaient au nord des

montagnes, se comportant comme « chez eux » et conservant des relations étroites avec les régions d'origine ? Pourquoi les maîtres constructeurs de maisons originaires du département du Gorj (situé au sud des Carpates) construisaient des maisons dans des villages situés au nord des Carpates, et non pas dans les régions immédiatement voisines des départements de Vâlcea et de Mehedinţi ? Pourquoi les plans des maisons les plus archaïques du département de Gorj se retrouvent parmi les maisons situées au nord des Carpates, dans le département de Hunedoara et non pas dans les départements voisins situés au sud des Carpates ?

*

Les informations sont nombreuses qui peuvent laisser croire que les montagnes constituent une barrière infranchissable, et qu'elles sont donc destinées à devenir une frontière. En effet, les Carpates séparaient les principautés roumaines du sud et de l'est des montagnes du Royaume hongrois, plus tard de l'Empire autrichien, qui administraient les régions roumaines de la Transylvanie. Si on regarde l'ouest européen, vers l'Italie par exemple, on constate que le point le plus haut, Brennero, est situé sur la frontière séparant l'Italie de l'Autriche ; en arrivant du sud, on monte les Alpes et on se trouve en Italie, on descend et on est en Autriche. Si on monte à partir de la France, le point le plus haut est situé sur la frontière ; on descend, et on se trouve en Italie. Il en est de même pour les Pyrénées, on monte et on est en France, on descend et on est en Espagne. Les cimes des montagnes constituent donc une frontière séparant deux États.

La situation apparaît différente si on remonte le cours de l'histoire. Les Pyrénées deviennent une frontière entre la France et l'Espagne au XVI^{e} siècle, car plus tôt diverses formations étaient situées à cheval sur les montagnes ; la Navarre, par exemple, occupait les deux versants des Pyrénées. La montagne n'était pas une frontière mais, au contraire, un point de réunion, il était le centre même d'un État. Il en était de même avec les Alpes séparant la France de l'Italie ; le Dauphiné, la Savoie (plus tard le Piémont) étaient à cheval sur la montagne. La Savoie, pendant longtemps avait ses frontières là où commençait la plaine, au sud, comme si là commençait un autre monde. Vers l'est, dans les Alpes séparant l'Autriche de l'Italie, il y a le Tyrol, formation sociale stable, qui traverse les siècles et qui est située des deux côtés des Alpes, englobant au sud la ville de Trento. De même que dans les Alpes qui séparent l'Italie de la France, vit au sud une population d'expression française, dans le Tyrol vivait et vit encore une population qui parle l'allemand des deux côtés des montagnes.

Nous avons donc :

a) d'un côté la montagne-frontière, qui sépare des États importants et relativement modernes ; l'État centralisé français avec la capitale à Paris a une frontière qui avance le long des Pyrénées le séparant de l'État centralisé espagnol, avec la capitale lointaine à Madrid ; il en est de même pour les deux autres cas cités,

franco-italien ou italo-autrichien, où des capitales situées loin des montagnes ont des frontières qui courent le long des montagnes.
b) il y a des États plus petits, plus anciens, ayant des caractères archaïques, aujourd'hui disparus, qui étaient situés à cheval sur la montagne administrant des régions situées sur les deux versants.

*

Le nom de *Muntenia* suggère deux idées liées à la notion de « montagne » (en roumain *munte*) : il suggère d'abord une région de montagne. Pour le connaisseur, il suggère la présence d'une société qui vit dans une région de montagne et a une organisation économique basée essentiellement sur la montagne. Existe-t-il ailleurs en Europe des situations semblables ?

En Ecosse, au nord de l'île britannique se trouve la région des *Highlands* – le Pays haut ; ici-aussi le nom semble indiquer une réalité géographique, mais le connaisseur sait qu'elle abritait les clans écossais dont la présence active est signalée jusqu'au XVIII[e] siècle[2]. Dans les Pyrénées on trouve la formation appelée « Les sept vallées du Labéda » ; le nom usuel donné par les habitants à cette région est « La montagne »[3]. Pour l'observateur superficiel le nom indique une région de montagne ; pour les habitants de la région il indique une formation sociale archaïque installée sur les montagnes.

Plus près de la Roumanie, dans la Péninsule Balkanique il y a la *Crna Gora*, la « Montagne noire », le Monténégro slave[4]. Il s'agit d'une région tribale devenue un petit État au XIX[e] siècle. Plus au sud il y a la région albanaise habitée toujours par des tribus qui fonctionnaient encore sous cette forme au XX[e] siècle[5] ; la montagne [en albanais] est appelée *mal* et la région s'appelle *Malësi*, nom qui, selon le franciscain et le juriste Valentini[6], est l'équivalent du nom de *Muntenia*. Encore plus au sud, au nord de la Grèce, il y a la région de la *Zagorochoria* « Les villages de la montagne », qui avait conservé une certaine autonomie administrative dans le cadre de l'Empire ottoman[7]. Je l'ai parcourue rencontrant partout des habitats solides, avec des maisons en pierre, construites et habitées par des gens fortunés et actifs.

---

[2] La littérature de la question est riche ; je choisis deux titres qui présentent l'ensemble de la région : W. F. Skene, *The Highlanders of Scotland*, Londres, 1837, 2 vol. ; Ch. Rogers, *Social Life in Scotland from Early to Recent Times*, Londres, 1971, 2 vol.
[3] J. Bourdette, *Annales des sept vallées du Labéda*, Argelès-en-Labéda, 1898, 3 vol.
[4] On peut consulter utilement l'ouvrage du géographe Jovan Cvijić, *La Péninsule Balkanique*, Paris, 1918. Une description détaillée de la vie sociale dans M. E. Durham, *Some Tribal Origins, Laws and Customs*, Londres, 1928.
[5] La bibliographie de la question dans mon ouvrage *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.
[6] G. Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Florence, 1956, p. 91 *sq*.
[7] D. A. Zakythinos, « La commune grecque. Les conditions historiques d'une décentralisation administrative », dans *L'Hellénisme contemporain*, Athènes, 1948, p. 420 *sq*.

*

Quelles sont les formations supra-villageoises, ou les confédérations tribales ayant fonctionné dans ces régions de montagne européennes, formations dont les exemples peuvent être multipliés ? Les informations dont je dispose aujourd'hui sont d'une richesse et d'un intérêt surprenants ; je cite succinctement quelques exemples.

Les Pyrénées par exemple sont aujourd'hui bien connus ; partout ont fonctionné des confédérations de vallée, dont quelques-unes ont survécu. Du côté de l'Espagne, la vallée qui semble être organisée selon les modes les plus archaïques, est celle de Val di Roncal[8] ; chaque village a ses terres agricoles et ses parties de montagne communautaires ; ensemble, tous les villages de la vallée possèdent en commun les montagnes les plus hautes. Paysans non-asservis, ils s'administrent seuls : une *junta general*, « assemblée générale », réunit les représentants élus des villages. On retrouve les mêmes formes d'organisation du côté français ; je choisis uniquement le cas des « sept vallées du Labéda ». L'historien Jean Bourdette[9] publie des documents particulièrement intéressants qui concernent ces vallées : chacune comprend plusieurs unités sociales, appelées *bic*, chaque *bic* comprenant plusieurs villages. À tous les niveaux, de village, de *bic*, de vallée, de confédération de vallées, on trouve des fonctionnaires élus par les habitants ; lors de la discussion des problèmes communs ils se réunissent dans la petite ville d'Argelès, située vers la partie inférieure de la région. Les fonctionnaires (élus deux par deux pour chaque village) sont appelées *cossous* « consuls », nom que j'ai retrouvé dans les Alpes italiennes aussi[10].

L'organisation similaire fonctionnant sur les deux versants des Pyrénées est basée sur une vie sociale similaire ; la coutume locale (telle qu'elle est présentée par le juriste de Lagrèze[11]) est fortement semblable, ce qui est confirmé par tes recherches contemporaines des anthropologues[12].

Un autre historien, Brutails[13], décrit l'organisation d'un petit État pyrénéen, l'Andorre, qui survit et qui dépend de la double autorité espagnole et française. Autour d'une petite ville-capitale se réunissent les habitants des six vallées andorranes selon les principes égalitaires cités plus haut.

---

[8] R. Violant y Simorra, *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece,* Madrid, 1949, p. 337 *sq*.
[9] J. Bourdette, *Annales des sept vallées du Labéda*.
[10] M. Guidetti, P. H. Stahl, *Un'Italia sconosciuta. Comunità di villaggio e comunità familiari dell'800*, Milan, 1976.
[11] G. B. de Lagrèze, *Histoire du droit dans les Pyrénées (comté de Bigorre)*, Paris, 1867.
[12] Par exemple dans le volume collectif intitulé *Los Pirineos. Estudios de antropologia social e historia*, Madrid, 1986.
[13] J. A. Brutails, *La coutume d'Andorre*, Paris, 1909. Ou encore l'étude du géographe S. Llobet, *El medio y la vida en Andorra. Estudio geográfico*, Barcelone, 1947.

Par-dessus ces anciennes structures sociales basées sur les vallées et les confédérations de vallées, dont l'origine se perd dans le passé, viennent s'installer des petits États à cheval sur la montagne. Plus tard, les États centralisés de la France et de l'Espagne divisent la région en deux, mais les nécessités impérieuses de l'économie locale les empêchent. Les habitants des deux versants des montagnes devaient comme par le passé s'entendre pour que leur vie économique puisse se dérouler normalement ; or, cette situation ne pouvait pas être réalisée sans un contact et un accord permanents entre les vallées françaises et celles espagnoles. Celui qui a le mieux compris ces impératifs locaux les décrivant avec précision est le géographe Henri Cavaillès qui prouve que la vie commune du passé a continué malgré l'apparition de la frontière nouvelle séparant les deux États. Les Pyrénées ne sont pas des montagnes sombres, inaccessibles, inhospitalières, mais au contraire offrent de nombreux endroits favorables à la vie. Je cite Cavaillès : « Entre le royaume de France et le royaume d'Espagne, il a existé pendant les trois siècles de l'ancien régime une fédération pyrénéenne. Ce fut un État singulier qui n'eut ni capitale, ni gouvernement, ni armée, mais qui posséda des frontières, un droit public, une politique et des adversaires. Il reposait sur tout un ensemble d'accords permanents conclus entre vallées françaises et vallées espagnoles et que l'on appelait lies et passeries, traités d'alliance et de paix »[14]. J'ajoute que la plus ancienne population de l'Europe, les Basques, ne vivent pas d'un côté ou de l'autre des Pyrénées, mais des deux côtés. Moins nombreux en France, ils avançaient jadis aussi du côté français loin dans la plaine. Les Pyrénées étaient par le passé le centre de leur vie sociale.

Combien ces situations rappellent-elles les situations des régions habitées par les Roumains, où les frontières des États et même des empires n'ont pas pu empêcher les gens vivant près de la montagne de continuer une vie commune, de se rencontrer, de travailler ensemble, de monter sur les mêmes montagnes et vers les mêmes pâturages, fêtant là les mêmes *nedei*, fêtes qui viennent d'un passé lointain.

Un historien italien, Roberto Celli[15] publie une précieuse monographie d'une formation pré-étatique située dans les Alpes au nord de l'Italie. Trois vallées, chacune avec ses villages et ses possessions communautaires, s'associent avec la ville de Bormio, située vers la partie basse de la région. Ensemble elles donnent naissance à une structure sociale basée sur les assemblées de ce que les

[14] H. Cavaillès, « Une fédération pyrénéenne sous l'ancien régime. Les traités de lies et de passeries », *Revue historique* 105, fasc. 1, 1910, p. 1. On doit citer aussi une autre de ses publications : *La vie pastorale dans les Pyrénées des Gaves, de l'Adour et des Nestes. Étude de géographie humaine*, Paris, 1931.

[15] *Longevità di una democrazia comunale. Le istituzioni di Bormio dalle origini del comune al dominio napoleonico*, Udine, 1984.

documents italiens appellent *buoni homini anziani*[16] noms qui rappellent en tout l'expression roumaine *oameni buni şi bătrâni*[17]. Cette petite confédération traverse les siècles, a divers maîtres, mais continue sa vie basée sur la coutume, même si à partir d'un certain moment la coutume est mise par écrit.

Le sociologue et l'économiste belge Émile de Laveleye[18] décrit les diverses formes prises par les communautés européennes ou extra-européennes ; lors de la présentation des *allmend* suisses, il décrit entre autres celle du canton d'Uri, la plus archaïque ; les formes de propriété locales, les droits des maisnies, rappellent souvent ceux du pays roumain de la Vrancea, tels qu'ils étaient au XVIII[e] siècle[19].

Au Monténégro et dans le nord de l'Albanie survivent des formes de vie tribale disparues depuis longtemps des régions roumaines ; intéressantes, leur présentation devrait être accompagnée par d'autres éléments que ceux présentés ici, et je n'insiste pas[20].

*

Si pour l'Occident les documents remontent loin dans le temps et facilitent ainsi le travail du chercheur, la situation est diverse dans l'Est du continent et surtout dans le cas particulier de la Roumanie. La connaissance des formes archaïques pré-étatiques roumaines peut être faite à travers diverses méthodes. Mais avant tout il faut répondre à une question essentielle ; est-ce que les montagnes de la Roumanie pouvaient abriter des formes de vie riches ? Pouvaient-elles offrir les conditions d'un début de vie d'État ? Le géographe Ion Conea[21] publie de nombreux travaux parmi lesquels quelques-uns constituent des contributions essentielles à l'histoire roumaine. Voulant expliquer l'origine du nom de *Muntenia*, il cite les hypothèses formulées par les historiens et ajoute : « les historiens qui se sont occupés de ce problème n'ont pas considéré en même temps son aspect géographique... »[22]. Il cite diverses théories et retient une phrase tirée des écrits de l'un des historiens les plus connus, Xenopol : pour lui, les Carpates « sont une muraille difficile à franchir » et « à part les deux défilés transcarpatiques utilisés par les deux descentes supposées de colons venus des montagnes pour fonder les pays roumains – les Carpates se présentent partout

[16] C. Giardina, « I 'boni homines' in Italia », *Rivista di storia del diritto italiano*, 5, fasc. 1–2, 1932, p. 39-53.
[17] P. H. Stahl, « La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe orientale », dans *Estudos em homagem a Ernesto Veiga de Oliverra*, Lisbonne, 1989, p. 791-802.
[18] É. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris, 1901.
[19] H. H. Stahl (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, Bucarest, 1939, 3 vol.
[20] P. H. Stahl, *Terra, società, miti nei Balcani*.
[21] I. Conea, « Interprétations géographiques... ».
[22] *Ibid.*, p. 146.

ailleurs sous la forme d'une vaste construction de ravins et de précipices parcourus seulement par les jambes agiles et infatigables des chasseurs de montagne »[23]. Et Conea continue : « C'est là exactement l'inverse de ce que l'on doit dire des Carpates ». Son article, publié en 1960, n'a pas été – semble-t-il – lu par tous, car des affirmations du même genre peuvent encore être entendues. Les Carpates sont des montagnes d'altitude moyenne ; les Carpates méridionales (qui bordent au nord la Muntenia) ne repoussent pas la présence humaine mais l'attirent, la retiennent ; ils n'ont pas des pics vertigineux mais portent sur leurs alpages un véritable pays. Les Carpates sont les montagnes les plus riches en dépressions de toute l'Europe (affirme Conea), dépressions sous-carpatiques, vraies petites plaines intercalées parmi les montagnes, parmi les collines[24].

J'ai parcouru (seul, ou ensemble avec Paul Petrescu) les montagnes, à partir de la ville de Câmpulung en Moldavie, en direction du Maramureş ; j'ai fait un parcours parallèle en partant de la région des Dorne ; partout des habitats dispersés, des bergeries. J'ai fait la route inverse, du Maramureş, de Poienile de sub Munte, vers la Moldavie, rencontrant les mêmes paysages humanisés, des vallées habitées. Au sud, dans les Carpates méridionales, lorsqu'on traverse depuis Dragoslave les montagnes (au sud des Carpates) vers Bran (au nord), la présence humaine est partout ; même sur les lieux par où passait jadis la frontière séparant l'Autriche de la Roumanie j'ai trouvé dans les années cinquante des fermes paysannes ; en partant de Bran vers Moeciu, toujours à travers les montagnes, on rencontre de nombreux habitats, parfois dispersés, parfois compacts. J'ai fait la route de montagne reliant Bran à Zărnești ; les mêmes habitats dispersés, fermes habitées par des éleveurs, intercalées avec des petits lots de cultures. J'entendais en 1956 Ion Conea raconter à Sibiu son parcours à travers les habitats de la région de montagne d'Orăştie, eux-aussi situés sur la montagne, proches des ruines des anciennes constructions des Daces. J'ai parcouru ensemble avec Valeriu Butură les montagnes Apuseni, en Transylvanie ; partout des habitats d'été, des bergeries, des lots de cultures agricoles jusque tout en haut des montagnes[25].

Combien de petites *Muntenia* ont vécu jadis dans les montagnes de la Roumanie ? Dans le Pinde, les Aroumains aussi devaient avoir eu leurs *Muntenia* ; dans l'excellent livre de George Murnu (paru depuis peu par les soins de Nicolae-Şerban Tanaşoca) il y a une description admirable des habitats médiévaux aroumains[26]. Ensemble avec un groupe d'étudiants grecs je suis monté à cheval jusqu'au village aroumain de Sirako, le long de la route abrupte creusée dans le

[23] *Ibid.*
[24] Voir aussi la monographie exemplaire signée par E. de Martonne, *La Valachie*, Paris, 1902.
[25] Consulter par exemple son étude « Sisteme de cultură în Munţii Apuseni », *Apulum* 8, 1971, p. 509-523.
[26] G. Murnu, *Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre*, sous la rédaction de N.-Ş. Tanaşoca, Bucarest, 1984.

roc qu'avait suivie au XIX^e siècle le voyageur anglais Leake[27] ; à un certain moment la route s'ouvre largement, devant mes yeux se présentant une plaine longue de presque deux kilomètres. La surprise était le fait que cette plaine était composée de terrasses, signe évident de la pratique d'une agriculture importante. Abandonnée aujourd'hui, la plaine était devenue le pâturage de centaines de chevaux du village ; le village lui-même était un habitat riche, avec des maisons construites en pierres de taille, avec trois églises, bien plus riche que les villages grecs de la vallée voisine. À deux heures de marche il y avait un autre village aroumain, Călarlâi [Calarl'i] (appelé par les Grecs Kalarites), construit de la même manière, avec une église datée de la fin du XVI^e siècle. L'image de pauvres bergers parcourant les montagnes en compagnie de leurs moutons et dormant dans des tentes souffrait un puissant démenti.

*

Parmi les anciennes formations pré-étatiques roumaines, plusieurs ont été définies à travers diverses méthodes. Il y a d'abord l'unique « république » paysanne (comme l'appelait le prince savant roumain du début du XVIII^e siècle, Dimitrie Cantemir), celle du « pays » de la Vrancea ; elle est connue à travers les documents historiques de même qu'à travers la recherche sociologique contemporaine[28]. La connaissance de ce « pays » est précieuse aussi à cause du fait qu'il s'agit d'une formation qui constitue une marche intermédiaire entre les structures tribales et celles villageoises ultérieures, et aussi parce qu'elle permet de situer les structures sociales roumaines entre celles orientales et occidentales de l'Europe.

Une deuxième méthode a été utilisée par Radu Popa ; les documents écrits de même que les fouilles archéologiques lui ont permis de prouver l'existence de véritables confédérations villageoises de vallée et même un début de confédération de vallées également pour le Pays du Haţeg et pour le Maramureş[29].

Enfin, la troisième méthode est celle basée sur l'analyse des anciennes structures territoriales villageoises. Henri H. Stahl l'appelait « archéologie sociale » ; la vie du passé laisse ses empreintes sur le territoire, empreintes qui survivent même après la disparition des structures sociales qui leur ont donné

[27] W. Leake, *Travels in Northern Greece*, Londres, 1835, vol. 1, p. 274 *sq*. Il cite entre autres les cultures de blé du village de Kalarytes qu'il désigne du nom de « ville » ; les vignobles et les légumes étaient également cultivés.

[28] À part l'ouvrage cité de Henri H. Stahl, on doit rappeler son autre ouvrage en trois volumes : *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*. Le premier volume (Bucarest, 1958) présente entre autres le pays de la Vrancea (le chapitre « Complexul teritorial al confederaţiei vrâncene »).

[29] À part deux monographies, consacrées l'une au Pays de Haţeg, l'autre au Maramureş, Radu Popa publie un article spécial sur les confédérations de vallée de ces deux régions : « Formations social-territoriales aux débuts des États roumains », *Études roumaines et aroumaines* (Paris – Bucarest) 1, 1990 (sous la rédaction de P. H. Stahl), p. 107-121.

naissance. L'exemple qu'il présente est celui du Pays de l'Olt[30] ; l'organisation territoriale locale ne peut pas résulter du hasard, car elle est logiquement structurée ; en même temps, elle ne pouvait pas être faite sans l'existence d'une organisation politique surveillant l'ensemble de l'opération. Certes, l'analyse poussée des structures villageoises territoriales met en lumière encore d'autres ensembles territoriaux, résultant d'autres opérations voulues et conduites par des organisations politiques. Le fait que les limites des territoires villageois étaient déjà précisées avant les premiers documents écrits, attestent de leur ancienneté en même temps que de la présence de formations sociales supra-villageoises avant la constitution des premières principautés roumaines médiévales.

La Muntenia roumaine est donc l'un des exemples des formations de montagne européennes, structurées de la même manière, vivant dans des conditions similaires. La Muntenia roumaine, en tant que formation politique-territoriale, n'est pas composée à ses origines de possessions situées au nord et au sud des Carpates, et séparées par des montagnes sauvages. Au contraire, ici comme ailleurs en Europe, la Muntenia des Carpates méridionales avait comme centre vivant, essentiel, la partie montagneuse[31]. La montagne ne sépare pas, elle rassemble ; elle offre de bonnes conditions de vie pastorale et aussi agricole, facilitant l'apparition des formations politiques. La montagne est un endroit de réunions religieuses, les sommets sont sacrés, comme ils l'étaient certainement en antiquité aussi[32].

Un ensemble de ces petites formations sociales basées sur les confédérations villageoises de vallée ou de « pays » doivent avoir fonctionné ici aussi. Étaient-elles hiérarchisées ? Avaient-elles comme en Occident des fonctionnaires élus, ou au contraire héréditaires, à vie ? Ont-elles été égalitaires ? Des seigneurs d'origine locale étaient-ils présents ? Le Pays de la Vrancea (au moins durant les derniers siècles) était égalitaire[33].

---

[30] H. H. Stahl, *Contribuţii*..., vol. I, le chapitre « Organizaţiile confederale de ocol ». Du même auteur, *Studii de sociologie istorică*, Bucarest, 1972, chap. IV.

[31] D'autres ouvrages de Ion Conea traitent des habitats de montagne, comme par exemple : « Aşezări de înălţime în Carpaţii Meridionali. Aşezările din plaiul Bumbeştilor » (avec D. Bugă), *Studii şi cercetări de géologie, geofizică şi geografie*, série « Geografie », 16, n° 1, 1969.

[32] Les sommets étaient sacrés pour l'ensemble des populations européennes, comme ils le sont d'ailleurs en d'autres continents aussi. En Roumanie, les *nedei* de montagne étaient nombreuses ; celle située le plus au nord et qui n'est pas signalée par la littérature de spécialité se trouvait près de la frontière avec l'ex-Union Soviétique, en Bucovine, le Jour de Saint Elie ; je l'ai visitée dans les années cinquante. Les Roumains venus de différents villages montaient sur la montagne ; les Houtzoules slaves, installés surtout au XIX[e] siècle par les autorités autrichiennes, y participaient aussi.

[33] À cet égard on peut consulter l'ouvrage de H. H. Stahl, *Controverse de istorie socială românească*, Bucureşti, 1969 (le chapitre « Organizarea pe baze cneziale a celor mai vechi state »). De même, le travail plus récent de I. A. Pop, *Instituţii medievale româneşti. Adunările cneziale şi nobiliare (boiereşti) în secolele XIV–XVI*, Cluj-Napoca, 1991.

*

Je conclurai en insistant sur un aspect théorique signalé au début de mon exposé et qui est mis en lumière par les pages qui précèdent. Les noms des auteurs cités ont été choisis de telle manière qu'ils mettent en évidence la variété de leur formation scientifique. En effet, les auteurs ayant étudié les communautés du passé appartiennent à diverses sciences sociales : à l'histoire, à la sociologie, au droit, à l'économie, à la géographie (d'autres disciplines peuvent aussi être citées)[34]. Une question comme celle qui est posée par le nom et la formation de la Muntenia ne peut pas être résolue par l'utilisation des informations fournies par une unique discipline, mais par leur ensemble. Ce caractère interdisciplinaire et d'ensemble des sciences sociales (qui ne conteste aucunement l'utilité des sciences sociales particulières) trouve une formulation théorique systématique dans les travaux de Dimitrie Gusti et ensuite dans ceux de Henri H. Stahl. Les premières études faites dans cet esprit et utilisant également les informations historiques et celles de sociologie datent des années vingt et concernent le pays de la Vrancea[35].

Cette idée allait faire un long chemin et s'imposer sur le plan international. Dans les années soixante-dix j'assistais aux efforts couronnés de succès de l'historien Jacques le Goff (alors président de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris) de favoriser la collaboration de l'anthropologie historique avec celle sociale.

J'ai cité des noms de savants roumains ; tous ils ont travaillé au carrefour de plusieurs disciplines, cueillant leurs informations dans l'ensemble des sciences sociales[36]. En 1943, Dimitrie Gusti (alors président de l'Académie roumaine) présentait sa communication consacrée aux unités sociales, publiée la même année ; à cette occasion il insistait sur le caractère d'ensemble des sciences sociales et donnait un nom à cette science consacrée à « l'homme social » – « anthropologie sociale »[37].

---

[34] À cet égard, voir l'ouvrage cité signé par Guidetti et Stahl, comme aussi d'autres volumes des mêmes auteurs : *Il sangue e la terra* (Milan, 1976) et *Le radici dell'Europa* (Milan, 1979).

[35] H. H. Stahl, *Documente vrâncene, cărţi domneşti, hotărnicii, răvaşe şi izvoade*, préface de N. Iorga, en collaboration avec C. D. Constantinescu-Mirceşti, Bucarest, 1929. De même, id., « Contribuţii la problema răzăşiei satului Nerej. Dreptul obişnuielnic vrâncean », *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială* 8, n° 4, 1929 et 9, n° 1-3, 1930.

[36] Ion Conea par exemple a collaboré intensément avec l'école sociologique roumaine de Bucarest publiant la monographie d'un village (Clopotiva) ; Radu Popa a utilisé systématiquement les travaux des sociologues et des ethnologues ; Henri H. Stahl a utilisé les travaux des juristes et des historiens, en même temps que ceux des sociologues ; Valeriu Butură a collaboré année après année avec les sociologues, et lorsque la sociologie a été interdite, avec ceux formés par l'école de sociologie (travaillant le plus souvent sous le nom d'ethnologues). L'évolution de l'historien Nicolae Iorga et du sociologue Dimitrie Gusti, le premier vers la sociologie, le deuxième vers l'histoire est édifiante ; cette évolution est présentée dans les articles de Henri H. Stahl intitulés « Nicolae Iorga și școala de sociologie românească », publiés dans la revue *Vatra* 19, n^{os} 217 (p. 17), 218 (p. 17), 219 (p. 19), 220 (p. 17), 221 (p. 20), 222 (p. 17), 223 (p. 17), 1989.

[37] D. Gusti, « Legile unităţilor sociale. Comunicare făcută în şedinţa publică de la 14 Mai 1943 », *Analele Academiei Române. Memoriile secţiunii istorice*, III^{e} série, t. 25, n° 23, 1943 : « ...toute

Fig. 1 Habitat dispersé dans la région de Bran (Măgura, Transylvanie).
Photo Paul H. Stahl, 1954.

réalité sociale concrète est histoire, toute histoire est une réalité sociale concrète, sous la forme d'un processus en devenir... La sociologie, l'histoire, l'éthique et la politique sont des manières diverses de saisir la même réalité sociale concrète... » (p. 17/949) ; « ...notre esquisse d'anthropologie sociale... » (p. 16/948).

LES ALBANAIS, LA RÉGION TRIBALE

Dans la Péninsule Balkanique s'est maintenue jusqu'au début du XX^e^ siècle la dernière région tribale européenne ; des populations d'expression albanaise, slave ou romane se côtoient. Il s'agit d'une région comprenant le nord de l'Albanie, le Monténégro voisin et l'ouest de la Macédoine. Qu'il s'agisse de populations d'expression romane (appelées Valaques par leurs voisins), de populations albanaises ou slaves, l'intérêt présenté par leurs formations sociales est grand. Les tribus parlent l'une de ces trois langues, aroumain, albanais ou serbo-croate ; quelques-unes sont mixtes, résultat d'un processus de perte d'identité ethnique, ou souvenir d'une ancienne origine commune.

Aux matériaux recueillis par les historiens sur la vie des tribus européennes durant le Moyen Âge, s'ajoutent les observations directes de la sociologie et de l'ethnologie. On a pu ainsi observer le fonctionnement de ces tribus sur la base du droit coutumier, ou suivre la manière dont s'est constitué l'État du Monténégro sur des principes rappelant ceux qui sont à l'origine des États du haut Moyen Âge.

La région est plutôt mal connue, les études approfondies rares. J'ai choisi pour cette présentation le cas des tribus albanaises du nord, les Guègues, appelés aussi Malissores « montagnards » ; aux publications et aux informations anciennes j'ajoute les résultats des études récentes publiées par les chercheurs albanais, qui enrichissent de manière substantielle le domaine.

De nombreux Albanais habitent à l'extérieur des frontières de leur État ; on les trouve surtout en Yougoslavie[1], en Grèce, en Italie[2]. Etant donné l'éloignement de la région habitée par la majorité de cette population, des différences marquantes apparaissent entre les divers groupes, bien que souvent certains éléments rappellent l'origine commune. Si quelques informations sont données dans les pages qui suivent sur les Albanais des pays voisins (Yougoslavie, Grèce), l'essentiel de la présentation porte sur la région située au nord de l'Albanie, qui a gardé le plus longtemps les caractéristiques du passé, facilitant la comparaison avec d'autres sociétés traditionnelles balkaniques. Comme pour les autres chapitres de cette étude, l'essentiel du texte porte sur la société telle qu'elle a fonctionné au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle.

---

[1] H. Islami, « L'extension et le nombre des Albanais », *Culture populaire albanaise* 1, 1981, p. 25-44.
[2] H. Kellner, *Die albanische Minderheit in Sizilien: eine ethnosoziologische Untersuchung der Siculo-Albaner, dargestellt anhand historischer und volkskundlicher Quellen sowie eigener Beobachtung in Piana degli Albanesi*, Wiesbaden, 1972 (Albanische Forschungen, X).

1. La maisnie (*shtëpi*)

Les Albanais désignent leur plus petite unité sociale, la maisnie, du nom de maison – *shtëpi*[3] ou *shpi*[4]. Margaret Hasluck affirme que ce nom est celui donné à la pièce originaire de la maison, qui a aussi la fonction de cuisine[5]. Cette situation correspond avec celle d'autres populations balkaniques où le nom de la pièce originaire comprenant un foyer désigne par la suite toute une maison composée par plusieurs pièces (par exemple, la *kuća* des Slaves du Sud, ou la *casă* des Roumains).

Comme l'existence d'une maison signifie aussi l'existence d'un foyer, on peut également désigner la maisnie des Albanais par les mots de *votër* ou *vatrë* « foyer »[6] ; le mot est le même que chez les Roumains – *vatră* et constitue l'un des mots communs du fond illyro-thrace[7]. Le mot *zjarr* « foyer, feu », ou *tym* « fumée », sont aussi utilisés pour désigner la maisnie. On retrouve donc tous ces noms à double signification utilisés en Europe pour désigner la maisnie ; par contre, on ne trouve pas ici un mot utilisé exclusivement pour désigner la maisnie (par exemple, *gospodărie* chez les Roumains ou *household* chez les Anglais).

Le recueil de droit coutumier publié par Gjeçov [alb. Gjeçovi] affirme que « toute maison d'où sort de la fumée doit avoir ses terres »[8], ce qui veut dire que toute maison habitée signale l'existence d'une unité sociale ayant des droits sur la propriété du village, de la phratrie, de la tribu. Ceci met en lumière encore une ressemblance avec d'autres sociétés balkaniques, où la possession d'une maison installée sur les terres d'un groupe signifie l'appartenance de ses habitants à ce groupe, avec les obligations et les droits qu'une telle situation implique[9]. « Toute maison habitée participe aux biens du village » affirme le droit coutumier[10]. « La maison possède une cour, un jardin, des vignobles et des champs, des près, des haies, des rues, des sentiers »[11].

---

[3] A. Gjergji, « Le village, en tant qu'habitat et communauté sociale », *Ethnographie albanaise* (Tirana) 12, 1982, p. 177.
[4] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis* dans quelques micro-régions de l'Albanie », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 185-206.
[5] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, 1954, p. 18.
[6] V. Al. Georgescu, « Alte Albanische Rechtsgewohnheiten », *Revue des études sud-est européennes* 1, n° 1-2, 1963, p. 80.
[7] I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucarest, 1959, p. 130.
[8] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (éd. originale : Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodra, 1933), § 213 ; voir aussi G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », *Annali Lateranensi* (Rome), 9, 1945, p. 111.
[9] A. Gjergji, « Le village, en tant qu'habitat et communauté sociale », p. 177.
[10] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 215.
[11] *Ibid.*, § 214.

Lorsqu'on construit une nouvelle maison et qu'on a fini d'installer la toiture, la première chose à faire est l'allumage du feu[12] ; on surveille à cette occasion le cheminement de la première fumée pour deviner quel sera le sort de la nouvelle unité sociale qui l'habitera et on essaye d'éviter l'extinction du feu car cela peut porter malheur au groupe[13]. Un groupe domestique qui se sépare mais garde des relations étroites affirme qu'il continue de constituer un seul feu[14]. Lorsque le dernier représentant mâle d'une maisnie meurt (ce qui amène sa disparition, les filles n'ayant pas le droit d'hériter les terres), « on démolit la cheminée de sa chambre ; où se trouvait le foyer on place un fagot d'épines »)[15].

Le groupe domestique albanais est composé habituellement par plusieurs couples mariés ; cette situation est mise en évidence par le nom donné à la maisnie ; Mark Krasniqi note chez les Albanais yougoslaves le nom de *shpija e fortë*, « la maison puissante »[16] ; dans la plaine de Polog j'ai trouvé le nom de *derë e madhe*, « grande porte »[17].

2. Le groupe domestique

Un prêtre décrit ainsi un groupe domestique albanais : « Le deuxième soir nous fûmes invités par un certain Lhesch Mihidhi [Llesh Mihilli], un drôle de vieillard, plein de préjugés... Sa nombreuse famille était composée de 35 personnes, tous bons chrétiens ; lui, il était octogénaire... il avait sa maison installée sur le sommet d'une colline, dans le voisinage d'une forêt de chênes. Sa position la rendait agréable et la vaste cour entourée par des murailles comprenait à l'intérieur 12 ou 13 cabanes, dont le nombre correspond avec celui de ses fils mariés qui vivent avec lui... »[18]. Cette description, faite à la fin du XIX^{e} siècle, est typique pour les maisnies du passé et pour l'Albanie du Nord ; en effet, le groupe domestique est composé par plusieurs couples mariés vivant et travaillant ensemble dans le cadre d'une seule unité sociale. Ces groupes domestiques semblent être plus fréquents que ceux des Slaves du Sud et ils ont survécu plus longtemps. J'ai visité en 1978, en Yougoslavie, de tels groupes dans des régions où Albanais et Slaves vivaient en bons voisins ; les groupes nombreux des Slaves

---

[12] S. Dida, « Le feu dans la tradition populaire ». *Culture populaire albanaise* 1, 1981, p. 194.
[13] *Ibid.*, p. 195.
[14] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*… », p. 192.
[15] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, 1901, p. 51-52.
[16] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », dans *Actes du Premier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, t. VII, Sofia, 1971, p. 493.
[17] M. Tufai, *Trois villages de Polog (Macédoine yougoslave). Contribution à l'étude des structures sociales, de la parenté et de l'habitat*, Thèse de doctorat manuscrite, Université René Descartes, Paris V – Sorbonne, Paris, 1978, p. 431.
[18] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni volante, 1880–1932*, Florence, 1969, p. 136.

du Sud avaient à l'époque disparu[19]. L'enquête de Vera Erlich est édifiante à cet égard car elle couvre le territoire tout entier de la Yougoslavie ; les réponses à la question concernant le moment où les grands groupes domestiques disparaissent prouvent que les maisnies albanaises sont les dernières touchées par l'évolution moderne, la grande crise économique de 1930 constituant le moment où les changements les touchent aussi[20].

Les descriptions des groupes domestiques nombreux abondent, j'en cite quelques-unes. « Dans le village de Haimel [Hairaeli], le plus grand de la Zadrima... les familles ont 20, 40 et même 50 personnes chacune. Et, il y a quelques années, il y avait une appelée Miloti qui comptait 102 personnes » affirme un prêtre en 1931[21]. Gopčević parle de familles albanaises composées de « 50, 100 et même 200 têtes »[22], ce dernier chiffre probablement exagéré car il n'a jamais été confirmé par un autre chercheur. Margaret Hasluck affirme que les groupes domestiques dépassant vingt personnes sont nombreux et cite deux, comprenant l'un 65 et l'autre 95 personnes[23]. Mark Krasniqi cite des cas pris aux Albanais de la région de Kossovo[24] ; ainsi, il décrit un groupe composé de 83 personnes et comprenant 16 couples mariés ; dans un autre chapitre du même ouvrage[25], il constate qu'en 1971 le nombre moyen de personnes par groupe domestiques chez les Albanais de la région est de 8, mais l'un de ces groupes compte 93 personnes. C'est toujours lui qui énumère toute une série de groupes domestiques nombreux dans la même région[26] ; deux dépassent 60 personnes, un autre cent personnes, d'autres ont 80, 85, 82, 30, 85 ou 45 membres[27]. Non loin de Skopje j'ai vu (en 1965), installé dans une grande demeure en bois, un groupe tournant autour de 80 personnes.

Les changements politiques survenus en Albanie et les profondes transformations qui ont suivi ont influencé aussi les groupes domestiques. L'une des caractéristiques qui ont le plus évolué est celle du nombre de personnes composant le groupe domestique. Dans la plupart des cas enquêtés on constate la présence fréquente de groupes comprenant trois couples mariés. L'évolution vers des groupes comprenant un seul couple marié ou tout au plus deux est évidente. Dans une analyse de caractère général portant sur l'évolution de la famille albanaise contemporaine, Alfred Uçi[28] présente cette question dans le sens de ce

[19] M. Tufai, *Trois villages de Polog...*, p. 431.
[20] V. St. Erlich, *Family in Transition. A Study of 300 Yugoslav Villages*, Princeton, N.J., 1966, p. 46.
[21] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 259.
[22] S. Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga*, Leipzig, 1881, p. 317.
[23] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 29.
[24] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime. Studime etnografike*, Prishtinë, 1979, p. 237 *sq*.
[25] *Ibid.*, p. 250 *sq*.
[26] M. Krasniqi, « La grande famille patriarcale albanaise à Kosovo », *Ethnographie albanaise* 10, 1980, p. 27-36.
[27] Id., « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 493.
[28] A. Uçi, « De certains aspects de l'évolution de la famille dans la République Populaire d'Albanie »,

qui vient d'être dit ; ses constatations sont confirmées par les enquêtes de Andromaqi Gjergji[29] et par celles de Naum Guxho[30].

Si on examine la structure des groupes domestiques, on distingue les mêmes catégories existantes chez les Slaves du Sud ou chez d'autres populations organisées en groupes domestiques nombreux. Il y a un chef et une femme chef, des membres masculins ayant des droits plus grands que ceux des femmes mariées, des filles et enfin des enfants. Ils travaillent tous ensemble sur une même propriété, sous les ordres d'un chef, ils habitent ensemble ou à proximité, dans la même cour ; ils partagent les revenus. Tous les membres sont nourris, vêtus, soignés.

À part la distinction entre hommes et femmes et celle qui sépare le chef de ses administrés, on doit signaler la distinction entre parents et enfants ; parmi les garçons se distinguent l'aîné et le cadet. Gjeçov[31] décrit les droits de chacun. On peut ajouter que des groupes domestiques pareillement organisés sont également signalés parmi les seigneurs albanais[32].

3. La maison

Deux des éléments caractérisant le passé de cette société viennent influencer la composition de la maison : le premier est dû au fait que les gens habitent à plusieurs couples ensemble ; le deuxième, qu'il s'agit d'une société en armes, où la vendetta et les petites guerres locales sont endémiques. On trouve par conséquent essentiellement des formes d'habitation qui rappellent celles de la société voisine du Monténégro, et même des sociétés plus lointaines mais semblablement structurée (par exemple celles du Caucase).

Lucy Garnett décrit ainsi les formes les plus simples d'habitation[33] : « Les cabanes sont seulement à un unique niveau et comprennent deux pièces, l'une utilisée de dépôt pour les produits, l'autre servant comme pièce où on vit et où on dort. Le feu est allumé sur le plancher et la fumée s'échappe à travers un trou pratiqué dans le toit ; le mobilier est limité à quelques matelas et tapis, une *sofra* – la petite table basse où on sert les plats à la manière turque, un récipient en cuivre pour mettre les aliments, un ou deux récipients en bois, quelques cuillères, un *ibrik*

---

dans *Problèmes de l'émancipation complète de la femme en République Populaire d'Albanie*, Tirana, 1970, p. 170.

[29] A. Gjergji, « De l'évolution de la famille rurale contemporaine », *Ethnographie albanaise*, numéro spécial à l'occasion de la Conférence nationale des études ethnographiques en Albanie (Tirana, juin 1976), 1976, p. 93 et ead., « Rapports entre la structure de la famille coopératrice et l'espace habite par celle-ci », *Culture populaire albanaise* (Tirana), 2, 1982, p. 89.

[30] N. Guxho, « La décomposition physique de la famille patriarcale à la campagne et l'influence de ce processus dans les relations familiales », *Ethnographie albanaise*, numéro spécial, 1976, p. 104-106.

[31] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 58-63.

[32] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 492.

[33] L. M. J. Garnett, *Balkan Home-Life*, Londres, 1917, p. 5.

en cuivre et une lampe portative ». Ces constructions, disparues dans les villages des plaines, se sont conservées plus longtemps dans les régions de montagne habitées par des bergers[34].

La présence de plusieurs couples peut donner naissance à trois constructions différentes : il y a d'abord celle où tout le groupe habite une seule bâtisse qui peut être du type décrit dans le précédent paragraphe ; tout le monde s'y entasse, les animaux aussi. On peut avoir une maison centrale, grande, entourée par des maisonnettes à une seule pièce, situées en une seule cour, comme dans le cas décrit par un prêtre qui affirme : « C'est l'usage dans ces endroits. Lorsque quelqu'un prend femme, on lui construit une cabane de treillis recouverte de terre et installée dans la cour, mesurant deux mètres sur trois, c'est ça la chambre nuptiale d'un couple »[35].

Une organisation différente de l'habitat, plus fréquente, est celle où les pièces occupées par les couples sont placées sous un même toit, voisinant avec la pièce principale, éventuellement avec une chambre destinée aux hôtes ; cette dernière est fréquente, étant donné le rôle que joue l'hospitalité dans la vie des Albanais[36]. « Chaque couple a besoin d'une pièce séparée pour dormir... un certain nombre de chambres est regroupé à part, des fois sur un niveau, d'habitude sur deux, rarement plus. Une deuxième forme est celle où une chambre est construite au-dessus d'autres dans une tour, sur deux, trois ou même quatre niveaux »[37]. « Une ménagère, généralement la plus âgée, prépare la cuisine pour toute la famille, nettoie la cuisine, le séjour des hommes et sa propre chambre à dormir (si elle en a une à part la cuisine) ; elle n'entrera jamais dans une pièce appartenant à un homme marié, même s'il s'agissait de celle de son fils »[38]. Ces chambres habitées par des couples donnant directement sur la cour ou sur une galerie d'abord[39] on les nomme *kiler* ; le couple marié dort ensemble avec ses enfants non mariés[40]. Elles peuvent être installées au rez-de-chaussée ou au premier étage, surmontant des celliers et des caves[41].

Le fait qu'on doit se défendre donne naissance à un habitat typique, dispersé, avec des maisons situées au milieu des terres cultivables[42], sur les points les plus hauts et dans des maisons à caractère fortifié[43]. « Chaque maison est

[34] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime*, p. 380 *sq*.
[35] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 136.
[36] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime*, p. 453.
[37] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 18.
[38] *Ibid.*, p. 28.
[39] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime*, p. 406.
[40] Id., « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 498.
[41] A. Muka, « L'habitation rurale dans la Malessie de Tirana », *Ethnographie albanaise* 9, 1979, planche IX (p. 252) ; id., « Un pâté de maisons dans le village de Brar (Tirana) », *Ethnographie albanaise* 12, 1982, planche IX (p. 221).
[42] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 125.
[43] J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, Paris, 1921, p. 178.

crénelée, ou percée de meurtrières masquées par un enduit extérieur, et toujours isolée, hors de la portée d'une autre habitation. Les familles d'un même parti, ou d'une souche commune, en s'éloignant comme par branches collatérales du chef dont elles descendent, forment par échelons des quartiers autour d'un mamelon, ou sur un plateau escarpé, de manière à pouvoir se secourir, sans cesser d'être en garde contre les entreprises des gens de leur propre *phara* (lignage) »[44]. Ces maisons fortifiées sont communes aux paysans et aux seigneurs : « Dans les districts de montagne les maisons des Beys [seigneurs] ou des chefs sont entourées par de hautes murailles telles des vraies forteresses, percées de meurtrières pour pouvoir tirer »[45].

Les différents couples d'un groupe domestique occupent là encore chacun une pièce séparée. Cette pièce peut être comprise dans la maison fortifiée elle-même[46], appelée *koula*, dont la forme est souvent proche de celle d'une tour. Dans ces *koula* aussi il y a une pièce pour recevoir les amis, utilisée aussi comme salle de réunion du groupe ; des fois, une seule pièce peut satisfaire ces deux fonctions[47]. Il se peut aussi que les chambres séparées des couples soient installées dans une construction voisine, collée à la *koula*, où on se réfugie en cas de besoin[48]. Branislav Kojić publie un tel exemplaire[49] : les chambres sont installées au rez-de-chaussée et à l'étage ; elles donnent toutes sur un corridor qui va vers le rez-de-chaussée et le premier étage de la tour qui a en plus un troisième étage. Jacques Bourcart apporte une précision qui caractérise les relations de cette forme d'habitat avec les conditions du passé[50] : « ...la *koula* est née de l'insécurité que crée la vendetta... Les grandes koula de la plaine de Korça et des Gollobërda, au nord-ouest du lac d'Ohrida... ont résisté aux destructions systématiques des Turcs qui en firent le siège après la mort d'Ali Pacha... Seul, en général, l'étage le plus élevé est habité, tout l'intérieur est occupé par l'escalier, dont la défense par paliers est soigneusement ménagée ; la toiture est couverte de pierres plates fort lourdes, difficiles à déplacer pour l'assaillant. La *koula* est entourée de bâtiments légers, hangars et écuries ; dans quelques pays musulmans, comme dans le Mati, l'habitation des femmes, qui normalement sont en dehors de la vendetta, est à côté de la *koula*, avec de larges fenêtres ». En effet, lors d'une vendetta, les hommes

---

[44] C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. III, Paris, 1826, p. 246.
[45] L. M. J. Garnett, *Balkan Home-Life*, p. 5. Voir aussi G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 232 et 249.
[46] P. Thomo, *Banesa fshatare e Shqipërisë veriore*, Tirana, 1981, p. 106 et 108.
[47] E. Riza, « L'habitation type Gjirokastrite (XVIII^{e}–XIX^{e} s.) », *Ethnographie albanaise*, numéro spécial, 1976, p. 171 *sq*.
[48] M. Krasniki, *Gjurmë e gjurmime*, p. 425 ; A. Muka, « Un pâté de maisons dans le village de Brar (Tirana) », p. 136 ; id., « Constructions dans les environs de Librazhd », *Ethnographie albanaise* 10, 1980, planche VI (p. 221).
[49] B. Kojić, *Seoska arhitektura i rurizam*, Belgrade, 1973, p. 74.
[50] J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, p. 180.

sont exposés aux attaques des adversaires et se réfugient dans la tour ne sortant même plus pour les travaux agricoles, laissés à la charge des femmes.

Enfin, une dernière forme d'habitat doit être signalée, apparemment plus récente. Dans la plaine de Polog, dans les villages albanais musulmans, j'ai vu des maisons enfermées dans des vastes cours, entourées par des clôtures en bois massif, hautes, qui empêchent de regarder à l'intérieur des cours. Si par le passé une seule maison groupait tout le monde, dans les constructions récentes (où le groupe domestique le plus fréquent est celui des frères qui habitent ensemble), chacun a sa propre maison. Il ne s'agit donc plus d'une pièce par couple, mais d'une vraie maison à deux niveaux, où chacun habite avec sa femme et ses enfants, même si le travail est organisé en commun, sur une propriété commune, que la cuisine est préparée ensemble et les enfants sont élevés dans une unique cour. Les habitations des groupes domestiques nombreux, habités par plusieurs couples mariés présentent à certains égards des caractères communs à travers l'Europe, celles albanaises se situant ainsi dans un vaste ensemble qui porte la marque de la composition du groupe domestique[51].

4. La hiérarchie du groupe domestique

Le chef est toujours un homme ; son autorité continue tout naturellement la suprématie masculine sur les femmes et les enfants : « Le guerrier dédaigneux croirait déroger par le travail des mains ; il attend tout de sa famille ; hautain, taciturne, il tient à la main le bâton de commandement ; il exige des soins, les services et les secours de ceux qui dépendent de lui ; et il n'entre dans les détails domestiques que pour troquer ou vendre l'excédent des produits. Il charge sa femme d'un sac rempli de denrées qu'elle porte au marché ; il est le seul maître du pécule, et le détenteur des clefs sous lesquelles on renferme les objets de quelque valeur. Son occupation est d'entretenir ses armes, de pourvoir au soin de sa chaussure, à la confection de ses cartouches, à la conservation de ses munitions de guerre ; et il passe le reste de son temps à fumer et à végéter ». C'est la description faite au XIX[e] siècle par Pouqueville[52], qui confirme les caractéristiques retenues par d'autres auteurs. Cette description rappelle la place de l'homme dans la société monténégrine de la même époque, avec ceci de différent que les droits du chef semblent encore plus marqués dans celle albanaise.

On l'appelle *zoti i shtëpis* ou *zot shpije* dans la région de Kosovo en Yougoslavie, ce qui signifie le chef de la maison[53]. En Albanie on le désigne par

[51] P. H. Stahl, « Maison et groupe domestique étendu. Exemples européens », dans *Armos. Timitikos tomos*, t. III, Thessalonique, 1991, p. 1667-1692 [étude reprise dans ce volume].
[52] F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. III, p. 272.
[53] M. Krasniqi, « La grande famille patriarcale albanaise à Kosovo », p. 44.

le même nom[54], ou encore *plak* « l'ancien, le vieux »[55], *tatzot* « père maître »[56], ou *babzot*, qui veut dire la même chose[57]. Il peut avoir parfois un aide ou même deux[58]. Il est chef tant qu'il vit et qu'il est capable de conduire le groupe ; s'il est élu pour une période indéterminée, il peut être quand même révoqué par les membres de son groupe. Sa fonction est parfois transmissible, d'habitude envers son fils aîné ou envers le plus âgé des hommes du groupe[59]. Si le chef est mort et qu'il n'y a dans la famille aucun homme adulte, son frère, qui vit dans une autre maisnie, ou le frère de sa femme, deviennent pour une période transitoire chefs à sa place[60].

Selon Gjeçov[61] le chef occupe la première place dans sa maison, même s'il y a des personnes plus âgées ; il dispose de ses propres armes, d'un cheval ; il dispose des biens de son groupe, il vend, achète des terres, des animaux, des outils, il peut prêter ou être garant, construit des maisons, des dépendances, fixe le travail des gens de la maison, repartit le vin, l'eau de vie, punit les membres de son groupe (en les privant de nourriture, de leurs armes, en les liant ou les emprisonnant dans la maison ou même en les chassant). Il doit agir pour le bien de la maison, devancer les autres dans le travail, veiller que les terres ne restent pas incultes et que le bétail est en bonne santé, procurer des vêtements pour son groupe, être juste, impartial, acheter des armes pour les jeunes hommes. Si quelqu'un veut entrer dans la maison, c'est lui qu'on appelle[62] ; je l'ai vu encore faire dans les villages albanais de la plaine du Polog (Macédoine) où on le faisait même lorsqu'on savait pertinemment qu'il est absent. Aux cérémonies de caractère religieux c'est lui qui reçoit le plus gros cierge[63].

La femme chef – *zoje shpije*[64] a des droits plus étendus que les autres femmes[65]. Elle dispose de tout ce qui se rapporte à la production domestique, elle a le droit de donner ou de prêter de la farine, du pain, du sel, du fromage, du beurre, de commander les autres femmes et de les envoyer chercher l'eau, le bois, porter les repas aux travailleurs. Elle prépare les repas, distribue les aliments, s'occupe des produits laitiers, et doit être juste envers tous, surveiller les enfants pendant

---

[54] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*… », p. 191.
[55] *Ibid.*, p. 190.
[56] *Ibid.* ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 277.
[57] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 190 ; id. « Aspekte të kalimit nga familja patriarkale në familjen e re socialiste », *Etnografia shqiptare* 4, 1972, p. 28.
[58] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 494.
[59] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 63.
[60] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 34.
[61] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 20.
[62] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 22.
[63] *Ibid.*, p. 39.
[64] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 495.
[65] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 22.

que les autres femmes travaillent. Elle ne peut ni vendre ni acheter sans l'accord du chef. Elle est exempte de la préparation du pain, de porter l'eau, de couper du bois, de travailler dans les champs ou de porter les repas aux personnes qui travaillent loin de la maison. On l'appelle parfois *baçice*, probablement parce qu'elle s'occupe des produits laitiers, car ce mot est la forme féminine du nom de *baçi* employé par les Roumains et les Aroumains pour désigner un berger chef.

Les autres femmes font les travaux qui leur sont repartis par la femme chef et en plus prennent soin du mari et des enfants[66]. Les enfants commencent tôt le travail en aidant les femmes ou en conduisant des petits troupeaux dans les champs proches de la maison[67]. On doit ajouter que, de même que cela se produit chez les Slaves du Sud, des spécialisations apparaissent dans le travail effectué par les membres du groupe[68].

Le groupe domestique est solidaire devant la justice ou vis-à-vis de la société environnante (village, tribu). À cet égard, le rôle du chef apparaît à nouveau comme prépondérant, sa voix seule pouvant représenter le groupe tout entier[69]. À l'inauguration d'une maison nouvelle, c'est lui qui allume le premier feu, geste symbolique ayant une grande importance : « Lorsqu'une nouvelle maison est construite et qu'elle est prête à être habitée, le foyer doit être allumé pour la première fois dans le cadre d'une cérémonie. Le feu est allumé sur la pierre du foyer, personne ne reste dans la maison, la famille se réunit au-dehors ; le chef de la maison (*zoti i shpis*) se déshabille, prend un pistolet et entre dans la maison tout seul. Il tire un coup du pistolet sur du bois spécialement préparé et, lorsqu'il l'allume, il sort à l'extérieur, se rhabille, et toute la famille prend possession de la maison »[70]. Hecquard confirme cette fonction religieuse du chef du groupe domestique en décrivant une cérémonie chrétienne qui se déroule au mois de mai[71] : « À cette époque de l'année, chaque maison, quelque pauvre qu'elle soit, fait une petite chapelle que l'on orne le plus richement et le plus gracieusement possible. Tous les soirs et tous les matins, le chef de la famille y récite la prière et les litanies de la Sainte Vierge, en présence des enfants et des domestiques ».

Le groupe domestique est perçu toujours en tant que groupe; ses membres ne son pas perçus individuellement mais en tant que membres de leur groupe; ainsi, chacun est collectivement responsable pour les actes de n'importe lequel des autres membres[72]. Ernesto Cozzi résume cette situation ainsi : « L'individu

---

[66] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 496.
[67] J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, p. 176.
[68] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 496.
[69] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 559.
[70] M. E. Durham, « Ritual nudity in Europe », *Man* 20, n^{os} 82-83, 1920, p. 171.
[71] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie*, Paris, 1862, p. 339.
[72] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », *Annali Lateranensi* 9, 1945, p. 169 ; P. H. Stahl, « Dimora e composizione del gruppo domestico », dans D. Benetti et S. Langé (éd.), *La dimora alpina, Atti del convegno di Varenna (Villa Monastero, 3-4 giugno 1995)*, Lecco, 1996, p. 51-70.

isolé n'a aucun pouvoir économique, aucune propriété à lui, et ne compte pas en tant qu'individu, sinon en tant que membre de son groupe domestique ; il n'est seul ni dans la faute ni dans la punition. Si un individu est offensé, l'ensemble du groupe auquel il appartient le venge pour le tort qu'on lui a fait ; si lui il offense quelqu'un, tout son groupe est responsable ensemble avec lui »[73]. D'ailleurs, la solidarité du groupe apparaît à tous les niveaux et non seulement au niveau de la maisnie[74] ; la vendetta prouve de manière éclatante ce principe qui remonte loin dans le passé et ne change que tard et lentement[75].

On paye les amendes ou les impôts par maisnie ; le folklore dit qu'un guerrier
« ...un lourd tribut impose à toute la contrée :
Par feu et par maison un mouton en fouage,
Par feu et par maison une vierge en fouage...[76] ».

En cas de guerre, chaque maisnie fournit un homme, indifféremment du nombre de ses membres[77]. L'Église aussi considère dans bon nombre de cas la maisnie comme solidaire ; ainsi, il lui arrive d'excommunier tout un groupe, non seulement une personne[78]. Dans l'assemblée villageoise le groupe est représenté par une seule personne, le chef ; les droits sur les communaux appartiennent au groupe et non pas aux individus[79]. Enfin, le groupe entier, descendant d'un ancêtre commun, porte le nom de cet ancêtre ; pour valider ses droits sur la propriété communautaire du village ou de la tribu on se rappelle les ancêtres mâles en les citant per leur nom[80]. Au niveau de la maisnie, les membres du groupe sont connus par le nom du chef.

Le groupe domestique a sa propre assemblée où on décide des affaires les plus importantes ; on se réunit d'habitude dans la chambre de réception[81]. L'assemblée comprend les hommes seulement ; rarement, pour des occasions spéciales, la femme chef est appelée à donner son avis[82]. Les hommes du groupe peuvent déposer le chef où la femme chef ; ils portent des armes et peuvent disposer d'elles ; ils ne peuvent se porter garants ni travailler à l'extérieur sans l'autorisation du chef, ni acheter, ni vendre ; ils doivent lui obéir et doivent partir à la guerre s'ils y sont envoyés[83].

---

[73] E. Cozzi, « La vendetta del sangue nelle montagne dell'Alta Albania », *Anthropos* 5, 1910, p. 662.
[74] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 24 *sq*.
[75] K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 99 *sq*.
[76] *Chansonnier des preux albanais*, introduction par Z. Sako, Paris, 1967, p. 16.
[77] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 28 et 230.
[78] M. E. Durham, *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans*, Londres, 1928, p. 203.
[79] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 26.
[80] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 195.
[81] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 496.
[82] *Ibid.*, p. 495.
[83] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 24 et 25.

5. Les femmes

« La femme, tant qu'elle se trouve dans la maison du mari, est considérée comme une petite outre, qui supporte les poids et les fatigues »[84]. Elle est « un objet vivant destiné à porter, engendrer, vaquer aux travaux de la maison, cependant que dans la maison de son père elle n'est qu'un excédent »[85]. À sa naissance « pleurent même les solives de la maison » car elle n'est pas attendue et parce qu'on aurait préféré un garçon[86]. « Le code de Lek Dukagjin considère la femme comme une chose superflue »[87].

Elle ne participe pas à l'assemblée de sa maisnie ; elle ne peut ni figurer comme témoin, ni être juge[88], ni voter, et elle n'hérite rien[89]. Lors d'un mariage ou d'une autre fête, les femmes sont groupées à part, dansent à part ; elles ont une place à part dans l'église ou dans la mosquée[90]. La mariée est félicitée par les hommes dans l'ordre de proximité de la parenté, ensuite par les femmes, toujours dans un ordre qui tient compte de la parenté avec les deux époux[91]. Les deux sexes participent aux enterrements dans des groupes à part ; d'ailleurs, « si le défunt est un homme, il est pleuré par ses amis venus de toutes les tribus ; s'il s'agit d'une femme, seulement par ses proches parents »[92]. Et, comme si cela ne suffisait pas, on ne porte pas le deuil à la mort d'une femme[93]. Son mari peut la battre, l'attacher, la punir.

Son unique avantage évident est dû au fait qu'elle n'est pas impliquée dans une vendetta : « Elle voyage seule durant la nuit ou pendant le jour et n'importe où sans peur d'être outragée en aucune manière. Dans les luttes qui opposent les tribus et auxquelles elle prend part à côté des hommes, elle est sûre d'être épargnée par le fusil ennemi »[94].

Elle est connue comme « la femme de son mari » et porte le nom du mari[95] ; elle était auparavant connue comme « la fille de son père », la situation à cet égard est la même partout en Europe. Cozzi affirme qu'elle peut continuer à

---

[84] *Ibid.*, § 29.
[85] K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 278.
[86] *Ibid*.
[87] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 20.
[88] *Ibid*., § 1127.
[89] Rr. Zojzi, « Aspekte të kalimit nga familja patriarkale në familjen e re socialiste », p. 35-36.
[90] Z. Sako, « La femme dans la société albanaise d'hier et d'aujourd'hui », dans *Problèmes de l'émancipation complète de la femme en République Populaire d'Albanie*, Tirana, 1970, p. 215.
[91] L. Mitrushi, « Fiançailles et mariage chez les Lales de la Muzeqe », *Ethnographie albanaise*, numéro spécial, 1976, p. 158.
[92] E. Cozzi, « Malattie, morte, funerali nelle montagne d'Albania », *Anthropos* 4, 1909, p. 913.
[93] *Ibid.*, p. 918.
[94] E. Cozzi, « La donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari », *Anthropos* 7, n° 2, 1912, p. 311.
[95] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 33.

être appelée même après son mariage « fille de telle famille ou de telle tribu », sa tribu d'origine[96].

a) Au début du XIX^e siècle Hobhouse écrivait : « Leurs femmes, la plupart sans éducation, ne parlant que leur propre langue, sont considérées tel un bétail et sont utilisées ainsi, excepté celles d'un rang supérieur, elles sont obligées à travailler, souvent punies par des coups. Elles sont plutôt dédaigneuses et manifestent occasionnellement des inclinaisons qu'on pourrait appeler amoureuses.... D'ailleurs, comme dans la plupart des régions du pays les femmes ne sont pas aussi nombreuses que l'autre sexe, souvent la femme n'apporte pas une dot au mari, et c'est l'homme qui le fait ; il doit réunir mille piastres avant d'espérer trouver femme. Un jeune homme auquel je demandais s'il va se marier, secoua la tête en me disant qu'il n'est pas assez riche. Quelque temps après il est venu vers nous plein de joie, avec une lettre envoyée par son père, nous lisant quelques lignes qui disaient 'je t'ai trouvé une femme', exactement comme si on lui avait dit 'je t'ai trouvé une vache' » [97].

L'achat de la mariée est fréquemment cité et il s'agit certes d'une coutume largement pratiquée. À cette caractéristique il faut ajouter le fait que souvent on décide d'un mariage dès la naissance d'un garçon ou d'une fille, le cas décrit par Mary Durham[98] étant typique : un catholique de la région de Hoti lui montrait dans un berceau une enfant affirmant « je viens de la vendre... Il ne devait l'envoyer que lorsqu'elle aura seize années. Quelques-unes le sont à douze ou treize ans, mais ce n'est pas bon pour la santé. On ne permet pas à un jeune de se marier avant dix-huit années, sauf s'il n'y avait pas une autre femme dans la maison pour travailler. Dans une telle situation même un garçon de seize ou dix-sept ans pouvait se marier. Mais il vaut mieux de ne pas le faire. Une fois, j'ai rencontré deux hommes qui semblaient être frères ; c'était un père avec son fils. Le père avait trente, le fils quinze ans. Le père disait s'être marié à quinze ans avec une femme de vingt-huit ». Les parents qui décident de l'achat considèrent dès lors leurs enfants comme fiancés : « On fiance au berceau les enfants des deux sexes, sans leur permettre de se voir et de se connaître durant les jours de leur innocence, ni lorsqu'ils croissent en âge. Il arrive fréquemment que les fiancées ignorent qu'elles sont promises, une pareille disposition étant l'affaire et le secret des parents, qui les en instruisent lorsque bon leur semble. Quand ce temps est arrivé, ordinairement vers douze ans pour les filles et dix-huit pour les garçons, le père du futur marié députe l'un de ses parents vers celui de la fiancée, afin de requérir la conclusion du mariage »[99]. « Les pauvres fillettes, à leur insu, sont

[96] E. Cozzi, « La donna albanese… », p. 323.
[97] J. C. Hobhouse, *A Journey through Albania and other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the years 1809 and 1810*, Londres, 1813, p. 145.
[98] M. E. Durham, « Bride-price in Albania », *Man* 35, n^os 101-102, 1935, p. 93.
[99] F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. III, p. 260.

vendues par leurs parents comme des animaux, à ceux qui les demandent. Bien des irrégularités sont là conséquence de cette situation ; parmi d'autres, on considère la femme comme chose achetée et si son mari meurt elle reste dans la famille comme par héritage »[100].

Les accords conclus par les parents ne sont pas toujours respectés, soit à cause des parents eux-mêmes, soit à cause des enfants. Les filles surtout s'opposent de diverses manières à un mariage qu'elles ne désirent pas. La manière habituelle de s'opposer est la fuite ; on cherche alors protection auprès d'une autre famille qui, étant donnée la coutume albanaise, ne peut refuser la protection à quelqu'un qui se trouve sous son toit. Un prêtre catholique dit dans un rapport écrit en 1897 : « Vat Preni avait vendu une fille comme épouse à quelqu'un de Puka, mais elle s'était échappée et ne voulait rien entendre de ce mari, et si Vat Preni ne l'envoie pas, il tombe dans le sang », c'est-à-dire dans une vendetta[101].

En effet, celui qui vend une fille et reçoit pour elle de l'argent, doit la donner à son futur mari ; il est d'ailleurs responsable si la fille, une fois mariée, s'enfuit et quitte son mari, même si elle ne revient pas dans la maison des parents ; ces derniers sont obligés de la ramener à son mari ; « ...la famille de la femme est obligée de se justifier devant le mari d'une telle fugue, et si elle ne le fait pas elle tombe dans le sang... »[102]. « Souvent les femmes tyrannisées par un mari s'enfuient et s'unissent à d'autres personnes... par la suite s'en suivent des vendettas, des enfants illégitimes et la malédiction divine »[103].

Un autre aspect lié à la coutume de vendre les filles doit être signalée : « ...les jeunes filles promises en mariage s'enfuient fréquemment de la maison paternelle et se réfugient ou auprès du mari, ou dans une autre maison »[104]. L'explication est donnée un peu plus loin par le même texte : « Le père ne permet pas à sa fille de sortir de la maison avant que le mari ait payé toute la somme convenue ; et comme ces paysans sont assez pauvres, après des fiançailles, huit et même dix années peuvent passer avant que la somme toute entière ait été versée et avant la célébration du mariage ».

Il arrive aussi que la fille refuse tout simplement de se marier : « ...le père de la pauvre fille, ayant convenu du prix, l'avait vendue ; le mari la prit avec lui malgré son opposition, espérant qu'elle changera vite d'attitude. Trois ou quatre mois cette malheureuse est restée près de l'homme qu'elle détestait sans changer de résolution et persistant toujours à refuser le mariage ; elle fut à plusieurs reprises cruellement battue, mais elle persistait toujours »[105]. Une autre fille, dont

---

[100] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 11 ; voir aussi p. 39.
[101] *Ibid*., p. 171.
[102] *Ibid*., p. 202.
[103] *Ibid.*, p. 11 ; une présentation d'ensemble dans A. Dojaka, « La rupture du mariage (de la fin du XIX[e] siècle à nos jours) », *Ethnographie albanaise* 10, 1980, p. 3 *sq*.
[104] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 191.
[105] *Ibid.*, p. 12.

le frère avait décidé du mariage, refusait l'époux choisi : « ...le frère avait une haine implacable contre sa sœur qui ne voulait pas épouser celui à qui il l'avait destinée, et qui s'était enfuie épousant un autre homme. Pour cette raison une question de sang avait pris naissance. Le frère de la fugitive, qui avait retenu ses vêtements de mariée, avait en plus obligé le mari à lui payer une grosse somme d'argent s'il ne voulait pas être tué »[106].

Il faut préciser qu'une bonne partie de l'argent payé par le futur mari lui revient sous forme de dot de sa femme[107]. Mark Krasniqi considère qu'il ne s'agit point d'un achat, l'argent reçu par les parents de la fille étant destiné à couvrir l'achat des vêtements et des cadeaux pour les mariés[108]. L'Église orthodoxe essaye d'intervenir dans ces transactions en interdisant ou au moins en limitant le montant du prix payé pour une femme[109] ; l'Église catholique agit de la même manière et de nombreux exemples sont cités par Valentini[110]. Plus rare, l'échange de femmes semble avoir existé; ainsi, en 1900, la famille de Pren Doci [Prenë Doçi] « la principale de Rienzi [Renci], riche, renommée, comprenant plus de 35 personnes... était en train de célébrer deux mariages le même jour avec une autre famille principale, avec laquelle elle faisait un échange de femmes, dont l'une venait, l'autre s'en allait »[111].

On peut ajouter le cas des femmes enlevées : « cette situation est à l'origine de la haine et des crimes qui réciproquement se déroulent dans ces pauvres tribus [Nikai et Merturi], dont chacune avait enlevé à l'autre pas mal de femmes mariées ou pas... ne pouvant pas retrouver une femme, ils recourent au fusil tuant des parents ou des membres de la tribu du ravisseur »[112].

Citant un manuscrit de Cozzi, Valentini précise : « les fils ou les membres mâles d'une famille peuvent se marier seulement l'un après l'autre, par ordre d'âge, de telle manière que le plus jeune doit attendre jusqu'à ce que tous ses aînés se soient mariés, et l'exception n'est admise que dans le cas où l'aîné renonce à son droit »[113]. Cette situation est confirmée par les recherches de Krasniqi[114] qui affirme que le même ordre est respecté par les filles aussi : « Autrement que de cette manière peut se marier seulement celui resté orphelin de père ou de mère ». Valentini ajoute qu'à Scutari on observe les mêmes règles, sauf pour l'aîné qui a la charge du groupe domestique et qui doit attendre pour se marier lui-même

---

[106] *Ibid.*, p. 228.
[107] M. Hasluck, « Bride-price in Albania: A Homeric parallel », *Man* 102, n^{os} 202-203, 1933, p. 191-195.
[108] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime*, p. 158 *sq*.
[109] Ch. K. Papastathis, « L'Église et le droit coutumier aux Balkans pendant la domination ottomane », dans V. Čubrilović (éd.), *Le droit coutumier et les autonomies dans les Balkans et dans les pays voisins* (en serbe, avec des résumés en français), Belgrade, 1974, p. 190.
[110] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 213.
[111] *Ibid.*
[112] *Ibid.*, p. 196.
[113] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 66-67.
[114] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 497.

jusqu'à ce qu'il marie, en les dotant convenablement, au moins ses sœurs, ce qui fait qu'il n'est pas rare que de telles personnes se marient seulement arrivées à un âge avancé[115]. Cette pratique rappelle celle observée parmi des Grecs, en Crète, ou parfois les frères attendent que leurs sœurs se marient en premier, et qu'ils sont en plus obligés de les doter convenablement. Bien de ces aspects du mariage passé trouvent un reflet dans le folklore albanais[116].

Dans une ample étude, Alfred Uçi étudie l'évolution récente de la famille en Albanie et la situation de la femme[117]. Son enquête qui porte sur les salariés d'une entreprise industrielle constate la présence du libre choix des époux eux-mêmes dans 20% des cas ; en 18% ce sont les parents qui prennent l'initiative du mariage et en 62% des marieurs interviennent[118]. Dans la ville de Rrëshen, 44% choisissent eux-mêmes leurs compagnons, 30% les parents et en 26% des cas le mariage se fait par l'entremise d'un marieur[119]. Les critères du choix semblent eux aussi avoir changé ; par exemple, 58% des personnes interrogées mettent au premier plan parmi les qualités du conjoint l'honnêteté, la pureté morale de l'amour. Les mariages unissant des personnes séparées par une grande différence d'âge tendent à disparaître[120] ; l'âge auquel s'effectuent la plupart des mariages est compris entre 20 et 30 années[121]. Yllka Selimaj étudie le mariage dans les plaines littorales de l'Albanie du Nord, entre autres, l'âge de mariage des jeunes filles[122]. La proportion des filles qui se marient entre 16 et 19 ans passe de 56,6 % en 1950, à 24,3 % en 1979 ; celui des filles qui se marient entre 20 et 24 ans, passe de 33,3% à 70%. Il s'agit donc d'un changement évident qui permet d'affirmer que dans les villes on se marie plus tard, situation qui correspond avec celle constatée en d'autres sociétés paysannes ou citadines de l'Europe.

Le divorce nécessite lui aussi quelques remarques. Par le passé, il est surtout le fait de l'homme qui « était autorisé par la loi de couper [à la femme] une mèche de cheveux ou un nœud de la ceinture et de la renvoyer... Deux sont les causes pour lesquelles la femme est menacée de mort... pour adultère et pour trahison d'un hôte »[123]. Les motifs du divorce changent[124] ; la manière de divorcer aussi. Les femmes demandent elles aussi le divorce ; ainsi, en 1947 il y avait 518 hommes ayant demandé le divorce et 308 femmes ; en 1968 la proportion est

---

[115] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 67.
[116] Q. Haxhihasani, « Le sujet du mariage dans notre Chansonnier des preux », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 207 *sq*.
[117] A. Uçi, « De certains aspects de l'évolution de la famille... », p. 139-178.
[118] *Ibid.*, p. 149.
[119] *Ibid.*, p.150.
[120] *Ibid.*, p.155.
[121] *Ibid.*, p.158.
[122] Y. Selimaj, « Changements dans les rapports matrimoniaux des plaines littorales de l'Albanie du Nord », *Ethnographie albanaise* 12, 1982, p. 227.
[123] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 31.
[124] A. Dojaka, « La rupture du mariage », p. 3 *sq*.

inversée, car il y a 1007 hommes qui le demandent et 1056 femmes[125]. Tous ces changements, de même que les changements en général de la situation de la femme dans la société contemporaine, sont expliqués par Uçi comme étant dus aux changements d'ordre général de la société albanaise ; ainsi, le fait que les hommes changent de profession (et deviennent ouvriers, fonctionnaires, dont plus facilement influençables par la propagande du régime), que l'agriculture, majoritaire dans le pays comme occupation, devient une agriculture collectivisée[126] et que la propriété privée et la vie religieuse s'estompent[127], influencent directement le comportement dans le mariage[128].

b) À la question « à qui appartient une femme après le mariage ? » il n'est pas possible de donner une réponse simple. Trois groupes d'arguments interviennent, le premier étant l'achat. On paye pour obtenir une femme, mais une bonne partie du prix retourne au mari sous forme de dot et de cadeaux que lui et les siens reçoivent. D'autres constatations semblent confirmer le fait que la femme n'a pas été vendue ; ainsi, le mari ne peut pas tuer sa femme que dans les deux cas précis cités plus haut, car dans tout autre cas il doit rendre compte à la famille d'origine de la femme, qui se venge contre lui ou son groupe[129]. Le fils non plus ne peut tuer sa mère car si lui, il appartient au groupe de son père, sa mère appartient à son propre groupe d'origine[130]. Le code coutumier recueilli par Gjeçov nous informe que si un étranger blesse ou tue une femme, l'honneur est vengé par le mari, mais les blessures et la mort par les consanguins de la femme[131] ; le code ajoute des précisions en indiquant que « le mari achète le travail d'une femme et une vie en commun avec elle, mais pas sa vie »[132]. D'autres coutumes enregistrées en d'autres provinces albanaises confirment ces constatations[133].

C'est dans ce sens que j'interprète le lévirat, fréquent dans la société albanaise du passé, et ceci malgré l'opposition de l'Église là où il y a des chrétiens : « ils considèrent la femme comme achetée ; si le mari meurt elle reste

---

[125] B. Mejdiaj, « Disa tipare të lidhjes së martesës në ditët tona në Labëri », *Etnografia shqiptare* VII, 1976, p. 124.
[126] A. Uçi, « De certains aspects de l'évolution delà famille... », p. 143-144.
[127] *Ibid*., p. 147.
[128] A. Gjergji, « Transformations dans la position de la femme paysanne au sein de la famille », dans *Problèmes de l'émancipation complète de la femme en République Populaire d'Albanie*, Tirana, 1970, p. 200-213 ; A. Dojaka, « Aspects du développement des nouveaux liens matrimoniaux », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 217 *sq*.
[129] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 61.
[130] *Ibid*.
[131] *Ibid*.
[132] *Ibid*. § 28.
[133] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*… », p. 190.

dans la famille comme une chose héritée et elle est prise en compte par le frère du défunt ou par un autre membre de la maison »[134]. Certes, le fait que la femme a été achetée, que son prix est difficilement supportable pour les familles, et le fait qu'une maisnie comprend plusieurs hommes, favorisent le lévirat. On peut ajouter que le grand nombre d'hommes qui meurent dans des vengeances met souvent les groupes domestiques dans la situation de pratiquer le lévirat. Degrand affirme que 30% des hommes de la Haute Albanie meurent de vieillesse ou de maladie, le reste étant assassinés[135]. Quelques décennies plus tard, Coon confirme l'importance des morts violentes[136]. Les chiffres concernant quelques régions de l'Albanie du Nord et couvrant les années 1854–1856, publiées par Hecquard, concordent avec ce qui vient d'être dit[137].

Dans leurs rapports, les prêtres catholiques de l'Albanie du Nord citent souvent le lévirat, car, interdit par l'Église, il ne donne pas lieu à un mariage religieux et maintient un couple dans le concubinage. L'opposition de la coutume et du droit canon provoque de nombreux litiges et d'interminables tractations entre l'Église et les chefs locaux. Les textes envoyés par les prêtres catholiques installés en Albanie et publiés par Valentini sont éloquents[138]. Il était encore plus fréquent parmi les musulmans[139], situation normale car leur religion ne les empêche pas d'avoir une deuxième femme ; des différences de rituel séparent le premier mariage des suivants. C'est toujours dans le recueil publié par Valentini qu'on apprend que « ...des 213 familles [maisnies] que comprend la tribu des Merturi, plus de cinquante, donc un quart de la tribu, sont excommuniées pour avoir donné leurs filles à des musulmans, ou parce qu'elles retenaient leur belle-sœur, leur tante ou une autre femme de manière pécheresse »[140].

On prend la veuve du frère, du cousin ou de l'oncle décédés[141]. C'est le plus proche parent du défunt qui semble avoir le droit d'épouser la veuve[142], mais le fait que quelqu'un n'avait pas de femme devait aussi jouer. « Si une femme n'est pas épousée par l'un des parents du mari, elle ne peut convoler en secondes noces dans le même village sans la permission de la famille de son premier époux, permission qui dans les montagnes de Pulati n'est jamais accordée. Si l'on passait

---

[134] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 11.
[135] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 166.
[136] C. S. Coon, *The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs*, Cambridge, 1950, p. 27.
[137] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 378.
[138] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, s.v. *levirato*, dans l'index.
[139] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 202.
[140] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 123.
[141] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 203 ; E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », *Revue internationale des études balkaniques* 1–2, 1934, p. 223 ; C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 25 ; G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 38.
[142] M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 40, 1910, p. 461.

outre, il en résulterait une vendetta, les montagnards considérant comme une honte pour eux de voir la femme d'un de leurs parents prise par un de leurs concitoyens »[143]. La femme, « à la mort du mari ne peut pas se remarier ni retourner dans sa famille sans la permission de la famille du défunt, autrement il en résulterait des tueries et des vendetta terribles... il y aurait un grand déplaisir et ce serait un déshonneur qu'elle aille épouser un autre candidat et surtout un ennemi ; alors, la famille du défunt mari la prend pour lui et ainsi il n'est plus besoin de faire d'autres dépenses pour trouver pour ce dernier une femme »[144].

Le fait que naissent plus de garçons que de filles (et ceci dans une proportion inhabituelle pour d'autres régions européennes) explique lui aussi pourquoi il est difficile de trouver femme pour un jeune homme et pourquoi on prend la femme qu'il est le plus aisé de prendre. Des raisons d'ordre religieux, qui auraient pu jouer dans un passé lointain, ne semblent pas intervenir pour l'époque couverte par mon étude.

c) « En public, les Albanais affectent une grande indifférence envers les femmes et surtout envers leur propre femme »[145]. Au mari « l'étiquette ne permet pas de montrer aucune familiarité envers sa femme, laquelle en échange donne l'impression de ne pas s'intéresser du tout à son mari. Les premières années de mariage surtout, le mari est tenu à avoir un ton de maître absolu envers sa femme, laquelle montre que les sentiments qu'elle a pour le mari tiennent plutôt du respect que de l'affection... comme tous les orientaux, un Albanais ne demandera jamais directement des nouvelles sur votre femme ; et s'il est contraint de vous donner cette preuve de déférence ou d'amitié, il ne le fera pas en parlant directement d'elle, mais trouvera une périphrase ou une métonymie »[146]. La mariée « se retient pour plusieurs années après le mariage de parler à son mari en public mais chuchote avec lui en particulier, tout en tenant son regard baissé »[147]. Elle ne pouvait même pas appeler son mari par le nom, affirme Sako[148].

La femme ne mange pas à côté du mari, surtout en présence d'invités[149]. « Aucun membre d'une tribu ne mange ensemble avec sa femme ; l'ancienne coutume prévaut, qui interdit aux époux de s'appeler par leur nom. Manger ensemble avec sa femme semble être considéré un déshonneur. L'homme mange en premier, la femme après, et s'il s'agit de musulmans, elle mange dans l'espace réservé aux femmes »[150]. Cette constatation est complétée par un autre aspect ;

---

[143] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie*..., p. 386.
[144] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 16 et 120.
[145] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 310.
[146] *Ibid.*, p. 312.
[147] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 31.
[148] Z. Sako, « La femme dans la société albanaise d'hier et d'aujourd'hui », p. 214.
[149] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 312.
[150] M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », p. 460.

lorsque Mary Edith Durham traversait les régions albanaises, une fois arrivée à Vuthaj il y eut des longues tractations pour décider « que j'étais trop importante pour prendre les repas dans le harem. J'eus le rang d'un homme en prenant le repas avec les chefs. Mais pour satisfaire à leur politesse je fus servie en dernier, après le conducteur de mes chevaux, et ainsi l'honneur fut sauvé »[151].

Dans les riches maisons musulmanes, les salles de réception ont parfois une petite chambre installée à côté de celle où se réunissent les hommes. Lors des fêtes, les deux sexes déjeunent à part ; les femmes peuvent écouter et même apercevoir les hommes à travers une paroi en bois formée par des lattes entrecroisées sans qu'elles soient vues. Dans les sociétés chrétiennes, où on sert les hommes en premier, « pendant qu'un homme boit, la maîtresse de la maison ou la plus récemment mariée de ses belles-filles doit rester debout la main sur la poitrine... si les rafraîchissements sont apportés par une servante, elle les présente à genoux... »[152]. Pouqueville résume l'ensemble de ces constatations dans un court passage qui décrit la situation de la nouvelle mariée[153]. Arrivée à la maison de l'époux « elle se prosterne pour lui baiser la main, et elle dépose à ses pieds un sac et une corde, pour exprimer qu'elle est destinée à porter les fardeaux et à conserver les provisions du ménage ». Pendant le premier mois après la cérémonie elle garde quelques prérogatives mais « passé ce temps, les prérogatives cessent et, après avoir déposé le bandeau nuptial, la femme n'est plus admise à la table de son époux qu'aux fêtes solennelles de l'année et n'a, pour se nourrir avec la famille, que les débris de son repas. Dans les voyages, le dos chargé du berceau qui renferme le nouveau-né, elle suit à pied son mari, dont elle porte aussi le fusil sur l'épaule, tandis que celui-ci, accroupi sur son mulet, fume et rumine tranquillement ».

Ce tableau rappelle fortement la situation de la femme au Monténégro ; le fait que la population monténégrine vit également dans des structures tribales, et qu'elle comprend de nombreux Albanais slavisés (certaines tribus sont encore moitié slaves, moitié albanaises), le fait que ces deux sociétés sont en contact direct, expliquent les ressemblances. Les lignes qui suivent confirment les parallèles qu'on peut faire entre ces deux sociétés tribales voisines.

d) La situation de la femme, bien que difficile durant toute sa vie, subit une amélioration évidente lors de la naissance d'un premier garçon[154]. « Un homme qui n'avait pas encore eu des fils de son mariage me conjurait pendant la messe de lui dire si vraiment celui qui meurt sans fils peut être sauvé car, disait-

[151] Ead., « Some Balkan Taboos », *Man* 23, n^os^ 51-52, 1923, p. 84.
[152] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 27 et 24.
[153] F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. III, p. 261-262.
[154] E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », p. 223.

il, tout le monde dit que celui qui n'en a pas ne peut entrer d'aucune manière dans le Paradis »[155].

Avoir un fils est essentiel, car après la mort c'est lui qui s'occupe de votre âme ; c'est toujours lui qui continue la vie de la maisnie, qui hérité de la propriété, qui part en guerre et vous défend, qui vous venge. La naissance d'une fille n'est pas un événement heureux[156]: « si la naissance d'un fils est saluée par les parents et les amis avec des coups de fusil, signes de joie, et tous les voisins se répandent en félicitations envers les parents et en interminables vœux de bonheur pour le nouveau-né, la naissance d'une fille est une vraie désillusion pour les parents »[157]. Les vœux exprimés à l'occasion d'une naissance sont significatifs[158] ; pour un garçon on dit à la mère « Que tu sois bénie », « Dieu t'a réjouie ! », « Que l'enfant croisse dans la fortune ! », « Que l'enfant devienne vieux et barbu ». Pour une fille on dit à la mère « Heureuse de t'être sauvée ! », « Ça ne fait rien, celle qui enfante des filles enfantera aussi des garçons ! », « Qu'elle soit suivie par des garçons ! ». Les données fournies par Krasniqi[159] et surtout celles de Coon[160] confirment qu'il naît plus de garçons que de filles.

Il faut que la femme mette au monde des enfants, garçons surtout, car « il y a tellement de garçons qui meurent avant la maturité, qu'il faut avoir des garçons. La naissance des filles est moins importante car elles ne sont pas tuées et parce qu'elles quittent leur famille en se mariant »[161]. La fécondité était par le passé une condition sine qua non du mariage car « la femme est une outre pour porter [des enfants] » ; « l'expérience de tous les jours prouve que la femme est estimée d'abord pour sa fécondité, surtout en garçons, et par la suite seulement pour sa modestie, son travail, laissant loin derrière elle les considérations en rapport avec son charme »[162]. « Comme en d'autres régions de l'Albanie, chez les Lales de Muzeqe aussi on croyait que la stérilité d'un couple était causée par la femme seulement »[163]. Il s'agit d'une idée générale par le passé ; dès qu'un homme pouvait avoir des relations sexuelles avec une femme, l'absence d'enfants devait être imputée à la femme, la stérilité masculine étant inconnue.

---

[155] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 17.
[156] K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 278 ; L. Mitrushi, « Zakone mbi lindjen e fëmijës në lalët e Myzeqesë », *Etnografia shqiptare* 4, 1972, p. 136.
[157] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 325 ; voir aussi E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », p. 219.
[158] Y. Selimi, « Coutumes de naissance à Zadrime et changements de nos jours », *Ethnographie albanaise* 11, 1981, p. 149.
[159] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime. Studime etnografike*, Prishtinë, 1979, p. 30 *sq*.
[160] C.S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 24.
[161] *Ibid.*, p. 22.
[162] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 37.
[163] L. Mitrushi, « Zakone mbi lindjen e fëmijës në lalët e Myzeqesë », p. 135.

La femme stérile est désignée par des noms particuliers, comme *beronjë* « stérile »[164], ou *barkthatë* « ventre sec »[165]. Même si elle met au monde des filles on considère que le contrat de mariage n'a pas été rempli. Dans les deux cas, stérilité totale ou absence de garçons, elle peut être renvoyée dans sa famille d'origine et on prend à sa place une deuxième et même une troisième femme[166]. « Un homme, même orthodoxe, chasse sa femme si elle n'a pas d'enfant et épouse une autre. Ensuite, mettant en avance ses qualités guerrières, il demande le retour du prix de la mariée et si on le lui refuse, il peut tirer contre n'importe quel homme qu'elle épouse »[167]. « Quelques-uns la renvoient et demandent le retour de la moitié du prix de la mariée, ou une autre fille de la même famille »[168].

On procède aussi d'une autre manière ; on fait venir la femme chez soi et on attend voir si elle met au monde des enfants, garçons surtout[169]. Mary Edith Durham reproduit un passage tiré d'un rapport écrit en 1702 par l'un des archevêques de l'Albanie du Nord, un catholique : « Parmi les coutumes exécrables de ce peuple de montagnards, les parents ont la coutume d'acheter des jeunes filles pour leurs fils dès leur jeune âge, et de les faire venir dans leur maison dès qu'elles sont en état de cohabiter ; ils omettent alors de conclure un contrat de mariage jusqu'à ce qu'un garçon mâle est né, ceci même après quinze années de cohabitation pécheresse »[170].

Une conséquence de ces pratiques est la bigamie et même la trigamie, interdites par la religion catholique mais pratiquées quand même. « Ndue [Nue] Luka a deux femmes, la deuxième lui ayant donné deux fils »[171]. Dans un rapport concernant les groupes de Nikaj et de Merturi, un prêtre catholique affirme « qu'actuellement dans notre *bajrak* [organisation militaire territoriale] il y a 45 maisons ou vivent des concubins »[172]; une jeune fille restée veuve est prise comme deuxième femme par son beau-frère[173] ; dans une seule paroisse il y a 27 couples de concubins[174]. L'un des rapports écrits par des prêtres et publiés par Valentini est explicite : « Les montagnards considèrent comme un grand malheur de ne pas avoir des fils, et on payerait n'importe quoi, on ferait n'importe quelle proposition,

[164] K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 277.
[165] L. Mitrushi, « Zakone mbi lindjen e fëmijës në lalët e Myzeqesë », p. 135.
[166] J. G. von Hahn, *Albanische Studien*, 1. Heft, Jena, 1854, p. 150 ; E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », p. 223 ; M. E. Durham, « Bride-price in Albania », p. 93 ; L. Mitrushi, « Zakone mbi lindjen e fëmijës në lalët e Myzeqesë », p. 135 ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 277.
[167] M. Hasluck, « Bride-price in Albania. A Homeric paralell », *Man* 33, nº 203, 1933, p. 192.
[168] *Ibid.*, p. 193.
[169] E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », p. 129 ; C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 24 ; M. Hasluck, « Bride-price in Albania… », p. 193.
[170] M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », p. 459.
[171] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 171.
[172] *Ibid.*, p. 197.
[173] *Ibid.*, p. 59.
[174] *Ibid.*, p. 1.

pour avoir la consolation de mourir en laissant quelqu'un derrière soi. Si la femme légitime ne met pas au monde des garçons, on prend une autre, et puis une troisième si besoin est, afin d'obtenir ce qu'on désire. Si on peut en trouver sans sortir de la maison, par exemple la belle-sœur restée veuve, tant mieux, on prend celle-ci »[175]. Carleton Coon compte dans la région qu'il étudie les musulmans, les orthodoxes et les catholiques qui ont plusieurs femmes et trouve que les pratiquants des trois religions le font également. Il analyse aussi les motifs de cette situation pour aboutir aux conclusions déjà exposées, la première étant que la femme n'a mis au monde aucun enfant, et la deuxième qu'elle a eu seulement des filles[176].

Pour conclure cet chapitre, on doit citer une pratique curieuse signalée par Cozzi : « Dans ces montagnes du diocèse de Pulati il y a un certain abus ; lorsqu'une veuve reste enceinte après la mort du mari, même après deux ou trois ans, pour échapper au déshonneur, elle déclare avoir été enceinte par le défunt et le fils qui naît reste comme enfant légitime appartenant à la famille du mari défunt. Cet usage se retrouve aussi parmi les musulmans... Cette supercherie physiologique est admise seulement pour quatre ou cinq années. Cet abus, qui évidemment sert à couvrir une immoralité, est appelé dans ces montagnes *bar vrame*... »[177]. Je suis enclin à rapprocher cette pratique de celle connue dans l'Antiquité romaine par exemple, où la veuve s'unit à un proche parent du mari et où l'enfant qui naît est considéré enfant du mari défunt afin de ne pas le laisser sans descendants[178].

e) Une situation particulière est celle des filles qui ne suivent pas un destin habituel, c'est-à-dire se marier, travailler pour la maisnie du mari et mettre au monde des garçons. Elles choisissent de rester éternellement vierges, après avoir prêté serment dans une église ou une mosquée de ne jamais se marier. Elles portent le nom de *sadik* chez les musulmans, mot d'origine turque qui signifie « juste, intègre »[179] ; leur nom le plus fréquent est celui de « vierge » *vergjinesha*[180] ou *virgjin*[181]. Douze co-jureurs, membres de leur village ou de leur tribu, prêtent serment en même temps qu'elles, en qualité de témoins ou garants[182].

---

[175] *Ibid.*, p. 16-17.
[176] C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 23.
[177] E. Cozzi, « La vendetta del sangue... », p. 674, note 1.
[178] F. de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1943 (1e éd. 1864), p. 53 ; P. H. Stahl, « Le propriétaire des enfants », dans A. Mantello *et al.* (éd.), *Storia del diritto e teoria politica*, Milan, 1991, p. 843-858.
[179] K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 279.
[180] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 318.
[181] A. Gjergji, « De l'évolution de la famille rurale contemporaine », *Ethnographie albanaise*, numéro spécial, 1976, p. 93.
[182] M. E. Durham, *Some Tribal Origins...*, p. 194 ; ead. « Bride-price in Albania », p. 93 ; C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 24 ; A. Gjergji, « Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të jetës

Une fois cette cérémonie terminée, la fille sort du rang des filles et occupe une position qui se rapproche de celle des hommes. Les raisons qui poussent vers une telle situation sont différentes ; le désir de la fille d'éviter un mariage décidé par les parents et qui ne lui convient pas ; la mort des parents et la charge qui lui revient alors de s'occuper des frères et sœurs mineurs ; l'absence de garçons et le désir des parents d'avoir auprès d'eux une aide[183].

Contrairement aux autres femmes, elle garde la propriété paternelle durant toute sa vie ; si elle est l'unique enfant elle garde la propriété toute entière, sinon elle la partage avec ses frères[184] ; elle peut être la maîtresse de la maisnie[185] ; elle participe aux assemblées des hommes[186] ; Gjeçov cite la présence des vierges dans les assemblées des hommes mais ajoute qu'elles n'ont pas le droit de voter[187]. Elle s'habille différemment, soit en portant le costume tout entier d'un homme, soit en changeant seulement une partie du costume[188] ; elle porte des armes[189] ; elle prend les repas ensemble avec les hommes[190] et fume avec eux[191]. Elle participe à la guerre et même aux vendetta[192] ; parfois, sous un bonnet d'homme, elle a la tête rasée comme celle d'un homme[193] ; Andromaqi Gjergji[194] cite même des cas où la fille change de nom.

Le comportement de ces vierges de même que les signes distinctifs de leur costume ne sont pas les mêmes partout, des différences selon les régions

familjare », *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore* 2, 1963, p. 290.

[183] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 29 ; L. M. J. Garnett, *Balkan Home-Life*, p. 24 ; C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 25.

[184] L. M. J. Garnett, *Balkan Home-Life*, p. 24 ; E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 318 ; M. E. Durham « High Albania and its customs in 1908 », p. 460.

[185] A. Gjergji, « Gjurmë të matriarkatit... », p. 290 ; J. G. von Hahn, *Albanische Studien*, p. 183.

[186] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 155 ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 279.

[187] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1228.

[188] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 155 ; M. E. Durham, *Some Tribal Origins...*, p. 211 ; E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », p. 223 ; C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 24 ; A. Gjergji, « Gjurmë të matriarkatit... », p. 290 ; ead., « De l'évolution de la famille rurale contemporaine », p. 13 ; S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1228 ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 279.

[189] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 155 ; E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », p. 223 ; C. S. Coon, *The Mountains of Giants* ; A. Gjergji, « Gjurmë të matriarkatit... », p. 290 ; S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1228 ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 279.

[190] M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », p. 460 ; ead. *Some Tribal Origins…*, p. 211.

[191] M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », p. 460; E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 319 ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 279.

[192] J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, p. 205 ; A. Gjergji, « Gjurmë të matriarkatit... », p. 290 ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 279.

[193] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 319 ; K. Nova, « La position de la femme d'après le droit coutumier », p. 279.

[194] A. Gjergji, « Gjurmë të matriarkatit... », p. 290.

apparaissent même dans leur statut. Mary Edith Durham note la présence des vierges parmi les tribus monténégrines d'origine albanaise[195], et ajoute que des pressions sont exercées sur elles dans certains cas afin de les empêcher de devenir vierges jurées[196]. Coon évoque l'éventualité où une vierge transgresse son serment et se marie, sa punition étant alors d'être brûlée, mais il ajoute aussitôt qu'il ne peut fournir aucun exemple[197].

Un cas particulier apparaît dans la région catholique du nord de l'Albanie, surtout dans le voisinage de la ville de Shkodra (Scutari)[198]. Degrand la décrit ainsi : « Il existe encore une autre situation offerte à la jeune fille catholique albanaise, elle peut se faire *monaca* (tertiaire) ; quand elle a déclaré qu'elle renonce à se marier et veut devenir une *monaca*, la jeune fille est libre de sortir, d'être présente pendant les visites faites à des parents, chez lesquels elle continue d'habiter, et sa condition semi-religieuse est indiquée par son habillement d'où les bijoux, les hautes broderies et les couleurs voyantes sont rigoureusement proscrits ; elle est astreinte à trois maigres par semaine ; les mardi, vendredi et samedi, à la lecture des diverses prières, dernière obligation dont elle s'affranchit assez généralement. Comme rang, elle passe après sa mère et a le pas sur ses belles-sœurs »[199]. Des détails plus fournis sont donnés par Cozzi[200], qui nous informe qu'elles portent un nom particulier, celui de *murgesha* ou de *morga*. Dans une mémoire qu'il trouve dans les archives paroissiales de Shoshi, il est dit qu'en 1715 plusieurs jeunes filles étant décidées à devenir nonnes et à rester vierges ; on leur construisit une maison spéciale mais elle fut démolie par ordre de la hiérarchie catholique qui les renvoya par la suite à leurs maisons. « Une fois cessé ce rassemblement, la coutume de devenir nonne n'est pas pour autant disparue. De nombreuses jeunes filles fiancées avec leur consentement et arrivées à la majorité, voulant se soustraire à un mariage arbitraire, portaient des vêtements noirs et se ceignaient d'une corde comme les anciennes nonnes de Santa Chiara, ce qui causa beaucoup de commentaires dans la population. Les missionnaires essayèrent de les persuader à abandonner ces vêtements insolites, mais inutilement. Un jour elles se présentèrent toutes à l'église et au milieu du peuple rassemblé firent vœu de chasteté »[201]. L'usage est disparu assez vite, sauf de rares cas : « Dans la cité de Scutari il y a de nombreuses telles *murgesha* habillées entièrement de noir, voilées avec un châle de la même couleur. L'année passée (1910) quand même, les chefs de la communauté chrétienne de la cité sortirent une loi selon laquelle dorénavant il était interdit aux jeunes filles de devenir nonnes, à part celles qui entreraient au

[195] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 211.
[196] M. E. Durham, « Bride-price in Albania », p. 94.
[197] C.S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 24.
[198] E. Çabej, « Sitten und Gebraüche der Albaner », p. 223.
[199] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 31-32.
[200] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 321.
[201] *Ibid.*, p. 320.

couvent. Celles ayant déjà cet état pourront le garder et continuer à porter un châle noir ; mai les *murgesha* qui sortent de la maison non pas recouvertes par ce châle mais par un petit drap blanc (*çarçafi*, traduit par l'italien *lenzuolo*) indiquent qu'elles désirent se marier »[202].

6. La propriété et le travail

On distingue deux formes de parenté : l'arbre du sang (*lisi i gjakut*) qui est la parenté par les hommes et l'arbre du lait (*lisi i tamlit*), celle par les femmes[203]. Dans un témoignage enregistré dans les *Malësi* du Nord il est dit : « qu'on mette deux enfants de deux lignages et qu'on prenne un os des tombes des ancêtres à chacun, qu'on leur fasse une piqûre pour tirer un peu de sang, on verra que l'os de chacun des ancêtres attire le sang de son héritier, pas de l'autre »[204]. L'enfant hérite du sang de son père et des ancêtres du père, pas de celui de sa mère[205] ; il est le descendant uniquement de son père[206]. Les parents du côté paternel et ceux du côté maternel constituent deux catégories distinctes ; on ne peut jamais épouser quelqu'un du lignage du père, si lointain parent serait-il, tandis que du côté maternel on peut épouser des proches parents[207], une cousine par exemple avec laquelle l'Église interdit le mariage.

Les enfants sont différemment considérés : le fils est la colonne de la maison – *shtylla e konakut*, une « pousse du tronc », la fille simplement un résidu – *tepricë* ou « la fille d'autrui »[208]. Dans la famille du mari elle est « une fille étrangère », *bijë e huaj* et pour sa famille d'origine elle est dorénavant « une fille éloignée », *bijë e dalë*[209]. « Quand la mort emporte le dernier représentant mâle d'une famille, dont le nom s'éteint avec lui, on démolit la cheminée de sa chambre ; là où se trouvait le foyer on place un fagot d'épines, une fenêtre de la maison est murée, les arbres du jardin sont abattus, les fleurs arrachées »[210].

La propriété est rattachée au sang, donc aux hommes ; le système explicatif tout entier qui justifie cette affirmation élimine en même temps les femmes, qui ne transmettent pas le sang et par conséquent ni la propriété. Malgré ceci, les femmes prennent une part active aux travaux agricoles en plus du travail

---

[202] *Ibid.*, p. 321.
[203] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 24 ; A. Dojaka, « L'exogamie chez les Albanais », *Ethnographie albanaise* 8, 1979, p. 76 ; M. Tirta, « Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais », *Ethnographie albanaise* 10, 1980, p. 81 ; S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 700 et 701.
[204] M. Tirta, « Aspects du culte des ancêtres... », p. 89.
[205] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 15.
[206] *Ibid.*, p. 147.
[207] *Ibid*.
[208] Rr. Zojzi, « Aspekte të kalimit nga familja patriarkale... », p. 35.
[209] *Ibid.*, p. 36.
[210] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 52.

qu'elles effectuent à la maison. Les citations en ce sens abondent : « La terre est cultivée très soigneusement par toute la famille, mais surtout par les femmes, avec des charrues très primitives dont le soc est en bois revêtu de fer »[211]. La charrue en bois, fréquente encore au début du XX[e] siècle, est citée par Cozzi[212]. Hobhouse ajoute : « en différents endroits du pays les semailles et la moisson sont réservées aux femmes, même vieilles ou petites, et seulement les travaux qui demandent la force d'un homme, comme pour couper le bois ou cultiver les vignobles, sont à la charge des jeunes montagnards »[213]. Des précisions sur la répartition des travaux agricoles entre les hommes et les femmes sont données par Margaret Hasluck : « Son mari devait effectuer les travaux les plus lourds comme le labourage, couper le foin ou couper le feuillage des chênes pour nourrir en hiver les animaux. Mais elle, elle devait transporter au printemps le fumier des étables dans les champs, aider son mari aux semailles, récolter le maïs et, une fois à la maison, détacher les grains. Elle devait porter à la maison le foin et la nourriture du bétail pour le nourrir. Si le battage s'effectue à l'aide des chevaux ou des bœufs, c'est le travail de l'homme ; si on le fait à la main, c'est elle qui s'en occupe. Elle porte les blés au moulin, les fait moudre et rapporte la farine à la maison »[214]. Spiro Shkurti précise que c'est surtout dans les régions de confession catholique ou orthodoxe que les femmes s'occupent de la moisson[215] ; il ajoute à son étude une carte de l'Albanie où il précise si la moisson est faite par les hommes, par les femmes, ou ensemble[216].

Le fait qu'il s'agit d'une société à vendetta est considéré comme l'un des facteurs qui obligent la femme de pratiquer l'agriculture, l'homme étant souvent obligé de s'enfermer dans sa maison ou sa tour[217]. Les hommes « justifiaient leur relative paresse en affirmant que du temps de l'occupation turque lorsque arrivaient des vendetta terribles, la plus grande partie des hommes qui se trouvaient à l'extérieur durant le jour étaient tués... et ajoutaient qu'une fois les vendetta du passé évanouies ils étaient devenus plus actifs »[218]. La situation où la femme travaille plus que l'homme se maintient même si dans des proportions

---

[211] J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, Paris, 1921, p. 174.
[212] E. Cozzi, « Lo stato agricolo in Albania, con spéciale riguardo alle montagne di Scutari », *Revue d'ethnographie et de sociologie* 1, 1910, p. 39.
[213] J. C. Hobhouse, *A Journey through Albania and other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the years 1809 and 1810*, Londres, 1813, p. 14 ; voir aussi F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. III, p. 272 ; S. Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga*, Leipzig, 1881, p. 308 ; A. Dojaka, « La position de la femme en famille et en société dans la contrée de Zagorie », *Ethnographie albanaise*, numéro spécial, Tirana, 1976, p. 114.
[214] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 26 ; voir aussi M. Krasniqi, « La grande famille patriarcale albanaise à Kosovo », p. 47.
[215] S. Shkurti, « Les moissons. Un essai pour l'Atlas ethnographique albanais », *Ethnographie albanaise* 8, 1979, p. 58.
[216] *Ibid.*, p. 71.
[217] J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, p. 204 ; A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 165.
[218] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 28.

moindres[219]. Il est intéressant de noter que l'argent gagné est remis à la femme qui a la charge de le garder[220], ce qui semble présenter un changement par rapport au passé, mais concorde quand même avec une pratique généralement connue dans l'Europe du Sud-Est par le passé.

Le fait que la femme doit porter diverses choses (nourriture pour les siens ou pour les animaux, le bois, les armes du mari et ainsi de suite) rapproche à cet égard la femme albanaise de celle monténégrine[221].

La propriété comprend ici comme ailleurs les deux grandes catégories de terres, le terroir – terres arables entrées dans la propriété des maisnies, et les communaux. Les terres sont cultivées à l'aide de techniques qui caractérisent le passé ; ainsi, on fertilise les terres à l'aide du fumier des animaux ; le troupeau dort pendant la nuit à l'intérieur d'un enclos mobile et change de place journellement[222]. L'alternance des cultures est presque inconnue et les outils ont un caractère primitif. L'entraide est largement pratiquée en labourant par exemple gratuitement, de préférence les jours de fête, les terres des ceux qui n'ont pas de bœufs, ou en leur prêtant les animaux[223]. L'importance de l'entraide est tellement grande que l'une des punitions les plus redoutées par les montagnards est l'excommunication civile, souvent citée par le passé, qui vous prive de l'aide des concitoyens. De pareilles décisions mettent le groupe puni dans une situation difficilement supportable.

La moisson finie, le droit de vaine pâture s'impose : « les terrains étaient transformés en vaine pâture à commencer par la Toussaint (premier novembre)... Dans ces zones, le premier novembre était le délai maximal pour la moisson... Après cette date, si les produits ne sont pas rentrés, le bétail peut entrer dans les champs, car 'la moisson tardive est pour les vaches'... La terre servait de vaine pâture jusqu'à la Saint Georges, époque à laquelle étaient rétablies les strictes limites de propriété. Cette coutume était en vigueur dans la plus grande partie de l'Albanie du nord. Elle pâlit en Albanie centrale et du sud-est, mais reprend sa vigueur en Labërie et Çamërie, au sud. Ici aussi, les champs, à commencer par la Saint Démètre (26 octobre), étaient laissés en vaine pâture. Cette norme était si tenace, que lorsqu'on fait la rentrée des moissons en automne, le compagnon peut

[219] A. Gjergji, « Transformations dans la position de la femme… », p. 205.
[220] *Ibid.*, p. 205-206.
[221] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 313 ; A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 87.
[222] E. Cozzi, « « Lo stato agricolo in Albania… », p. 39.
[223] *Ibid.*, p. 40 ; F. Haxhiu, « La tradition populaire de l'aide sociale et son évolution », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (Tirana, 28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 303 ; S. Shkurti, « Les moissons. Un essai pour l'Atlas ethnographique albanais », p. 53 *sq*.

abattre la haie et introduire son bétail, sans pouvoir l'interdire, car tu as déjà obtenu l'usufruit, et le terrain est en commun »[224].

Les communaux (*kujria*) comprennent les forêts, les pâturages, les prairies, les rivières, les lacs, qui peuvent appartenir à un lignage, une phratrie, un village, une tribu. Les droits sur les communaux sont repartis par maisnies et non pas par personnes, ils reviennent à « chaque maison d'où sort de la fumée »[225]. Les droits de chacun se justifient par la descendance en ligne agnatique d'un ancêtre commun[226]. Des légendes concernant l'origine d'une tribu justifient les droits sur tels ou tels communaux[227].

Les droits sur les communaux varient selon les catégories de terres. Ainsi, on considère comme propriété commune les canaux d'irrigation, bien qu'ils aient été construits de main d'homme. Gjeçov[228] cite les canaux d'irrigation et écrit entre autres : « Le filet d'eau, celui des champs de même que celui du moulin, est un bien de la collectivité »[229]. Un prêtre décrit la construction en 1890 d'un tel réseau d'irrigation : « Dans le pays il y a deux phratries, l'une appartient à la tribu des Thaci [Thaçi] et est la plus nombreuse ; l'autre est celle des Kabasci [Kabashi] qui ne compte que dix à douze familles. Si dans ces montagnes il n'y a pas d'irrigation, tout le pays devient sec, on ne peut plus rien produire sur la terre cultivée, alors chaque région a son canal, un cours d'eau pour l'irrigation. On la prend aux nombreux torrents et rivières qui traversent les montagnes. A ce travail prend part tout le pays, car par la suite tous vont bénéficier de l'eau et souvent on la fait venir d'assez loin, à travers les pentes des montagnes, par-dessus de grands obstacles ; ils font grande attention à réparer le canal à chaque fois que cela devient nécessaire. Une fois le travail terminé et l'eau apportée dans la région, on la partage. Tous les chefs de maisnie se rassemblent en un endroit ouvert et on tire au sort les jours d'eau. Chacun prend un petit rameau d'arbre et le donne au chef du pays ; celui-ci mêle les rameaux dans sa main et commence par la suite à les mettre par terre l'un après l'autre en présence de tout le monde, qui assiste en silence, attentivement, pour savoir quel jour correspond à son rameau personnel... Si quelqu'un tire au sort un jour incommode pour lui ou voulait avoir l'eau plutôt divisée en deux jours, il s'entend en particulier avec l'un de ses compagnons »[230].

---

[224] S. Shkurti, « Les moissons. Un essai pour l'Atlas ethnographique albanais », p. 59-60 ; U. Xhemaj, « Travaux aratoires traditionnels dans le district de Kaçanik », *Ethnographie albanaise* 11, 1981, p. 91 ; M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 55.
[225] *Ibid.*, p 23.
[226] E. Cozzi, « « Lo stato agricolo in Albania… », p. 46 ; Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 195.
[227] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 181-182 ; J. G. von Hahn, *Albanische Studien*, p. 183-184.
[228] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 351-356.
[229] *Ibid*., § 359.
[230] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 46.

Il est intéressant de noter que le tracé le plus ancien est reconnu par tous et personne ne peut le modifier sans l'acceptation de tous.

De même que les canaux d'irrigation, les moulins et leurs canaux constituent des propriétés collectives dont l'utilisation est tirée au sort, chaque maisnie ayant son jour pour l'utilisation du moulin[231].

Par une statistique qui date de 1938 on apprend que 30% du territoire était couvert par des pâturages et 36% par des forêts[232], ce qui situe l'importance des communaux par le passé lorsque leur étendue était grande, les pâturages et les forêts formant l'essentiel des communaux. « Ces lieux ne sont pas divisibles, car toutes les familles d'un village ont le droit d'utiliser les biens communautaires de leur village ; toutes les familles d'un *bajrak* ont le droit aux biens communautaires du *bajrak*. Personne, sans le consentement des autres, ne peut vendre le patrimoine commun... Dans les terres communautaires personne ne peut semer, planter des vignes ou organiser des jardins, sans le consentement du village ou du *bajrak*. Celui qui a planté un arbre sur ces lieux a des droits sur lui, peut le couper quand il le veut... mais les fruits peuvent être récoltés et consommés par n'importe qui, sans que le propriétaire puisse l'en empêcher »[233].

Le régime des cultures installées sur des communaux est proche de celui qu'on trouve ailleurs : « Celui qui veut installer une demeure stable sur les pâturages communs, en construisant des cabanes, des bergeries ou en ouvrant un peu de jardin ou un champ, peut le faire, sans que personne puisse le chasser, le terrain choisi reste comme sa propriété »[234]. Ce paragraphe contredit celui décrit plus haut ; en fait les deux régimes pouvaient coexister, une terre communautaire qui n'appartient à personne en particulier pouvant être occupée par l'un ou par l'autre. Parfois ce processus est arrêté, mais en général le sort des communaux est d'être transformé progressivement en propriété des maisnies, parfois avec le consentement même des vieillards qui conduisent le village[235].

Les pâturages constituent une partie essentielle pour une économie où l'élevage des animaux occupe une place importante. « Par pâturage on comprend ces lieux ou seulement les habitants d'un certain *bajrak* et non pas ceux d'un autre peuvent faire paître les troupeaux »[236]. On peut bâtir des cabanes sur les pâturages[237], qu'il s'agisse de communaux ou de pâturages appartenant à des maisnies. « Ce pâturage (*biescka* [*bjeshka*]) est une montagne entière divisée entre les maisnies de la région qui ont fait construire chacune des cabanes où ils vont

---

[231] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 331, 387, 464.
[232] R. Shpati, *Les aspects de l'économie albanaise*, Saint Etienne, 1945, p. 74.
[233] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 232-237.
[234] *Ibid*., § 219.
[235] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania* p. 23 ; A. Gjergji, « Le village, en tant qu'habitat et communauté sociale », *Ethnographie albanaise* 12, 1982, p. 155.
[236] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 281.
[237] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 114.

chaque année avec les animaux pendant l'été. Or, à cause de la méchanceté de quelques-uns, on a déplacé les bornes de certains de ces pâturages »[238]; un conflit prend ainsi naissance qui oppose les gens. D'ailleurs, les conflits étaient fréquents soit à cause des disputes sur les frontières[239], soit parce qu'une maisnie ou une autre essayait de les transformer en propriété privée. « Tu vois là ces collines et plus loin d'autres collines plus grandes et couvertes par des arbres plus ou moins gros ? Tu vois ces près et ces plaines qui ne sont pas cultivés ? Ça c'est la partie que nous appelons *meraa* [*mera*] "communaux". Nos pères prirent soin de doter chaque tribu et chaque pays de *mera*, chacun ayant le droit de couper du bois pour soi-même et faire paître ses animaux sur tous ces près sans que personne puisse avoir des privilèges ou usurper un peu de terrain. Par l'indifférence de certains chefs de village et aussi un peu à cause de leur cupidité et de leur connivence, quelques-unes des plus fortes familles se sont entendues pour étendre leurs terres voisines avec les forêts et les près des *mera*... »[240]. Cozzi note que lorsqu'on monte sur des pâturages collectifs, les différents propriétaires d'animaux attendent que tout le monde soit présent pour monter en même temps, afin que personne n'ait à souffrir une injustice[241] ; on retrouve ces mêmes précautions parmi des bergers Aroumains.

Les conflits qui surgissent pour la possession des communaux finissent parfois par l'occupation forcée d'un terrain par un groupe plus puissant que les autres[242].

Comme partout en Europe, la forêt offrait par le passé de multiples avantages liés à la chasse, à la cueillette, à l'utilisation du bois, à la récolte du miel des abeilles sauvages. Mais les deux occupations principales du passé, l'agriculture et l'élevage, y trouvent une large place dans la forêt ; ceci explique pourquoi on met le feu aux forêts pour obtenir des terres agricoles ou des pâturages. Ce sont les bergers, semble-t-il, qui ont détruit en Albanie de nombreuses forêts par le feu. Les troupeaux « se rendent coupables des pires dévastations, détruisant, comme les incendies imprudemment allumés par les bergers, la grande forêt albanaise, source de vie et de richesse »[243]. Les chèvres détruisent aussi les forêts en dévorant les jeunes arbres et les jeunes pousses.

---

[238] Id., *La legge delle montagne albanesi...*, p. 207.
[239] *Ibid.*, p. 238 et 241.
[240] *Ibid.*, p. 238-239 et 253-254 ; Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 198 ; S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 277 *sq*.
[241] E. Cozzi, « Lo stato agricolo in Albania… » p. 43 ; A. Triantaphyllou, « Quelques observations sur la vie et l'économie du village de Kalarytes en Grèce », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 6, 1983, p. 153-165.
[242] I. Elezi, « Traits du droit coutumier albanais », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (Tirana, 28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 237.
[243] J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, p. 177 ; voir aussi M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 74 ; E. Cozzi, « Lo stato agricolo in Albania… », p. 42 et 44.

Si on observe les moyens à l'aide desquels les hommes gardent la propriété, on doit citer d'abord le fait que la femme n'hérite pas de biens immobiliers, ensuite que sa dot ne comporte pas de terres. Gjeçov justifie cette situation par le désir d'empêcher les neveux de s'installer dans la maison de l'oncle maternel, s'il n'a pas une progéniture mâle, pour éviter que les parents de la femme viennent s'installer dans la maison du mari sans progéniture mâle, et pour empêcher qu'il y ait par conséquent une confusion des lignées[244]. Le résultat est que les maisnies consanguines ont leurs terres voisines, où aucun étranger ne peut s'intercaler. Ensuite on doit citer le droit de préemption[245] ; lors d'une vente, ce sont les proches parents, les parents éloignés, les voisins et enfin les membres de la phratrie ou de la tribu qui ont le droit d'acheter en premier. Les étrangers ne peuvent le faire que dans l'éventualité qu'aucun des ayants droit ne se présente. Malgré tout, des conflits peuvent naître : « un chrétien de Lufai voulait vendre ses terres, mais avant de les vendre à d'autres que les membres de son groupe (en italien *compaesani*), comme le veut la loi turque et albanaise, il leur offrit de l'acheter, ainsi, si quelqu'un avait voulu l'acquérir, il pourrait le faire avant les autres concurrents. Après avoir attendu un mois, n'ayant eu aucune réponse affirmative, il conclut un contrat de vente avec le groupe de Bozić [Bozhig]. A peine la chose connue, ceux de Lufai [Lufaj] s'imaginèrent que leurs droits avaient été violés par une vente illégale (comme ils l'appelaient) et commencèrent à tirer des coups de fusil contre ceux de Bozić pour les empêcher de prendre possession du terrain »[246].

L'idée que seulement les héritiers consanguins ont accès à la propriété en terres est tellement enracinée qu'on imagine que ce sont seulement eux qui peuvent découvrir sur ces terres un trésor enterre par les ancêtres[247]. Si quelqu'un meurt sans héritiers mâles ce sont ses plus proches consanguins mâles qui héritent[248].

Malgré tout, des exceptions existent, d'autant plus nombreuses qu'il s'agit de régions ayant perdu leur caractère tribal. On voit dans ces cas apparaître des solutions examinées ailleurs, comme par exemple l'adoption ; un couple stérile peut ainsi adopter l'enfant d'un frère du mari[249] et pas celui du frère de la femme, le principe de la masculinité étant ici aussi préféré. On connaît rarement le mariage en gendre, celui où un couple sans garçons peut installer dans sa maison

[244] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 88-98.
[245] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 115 ; H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie…*, p. 384 ; S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 464.
[246] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 249.
[247] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 291.
[248] S. Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga*, p. 302.
[249] L. Mitrushi, « Zakone mbi lindjen e fëmijës në lalët e Myzeqesë », p. 135 ; A. Gjergji, « De l'évolution de la famille rurale contemporaine », p. 95.

le mari de leur fille[250]. A Shkodra (Scutari) les filles héritent en l'absence des frères[251]. Des groupes domestiques d'où est absente la consanguinité sont cités par Mark Krasniqi dans la région de Kossovo ; extrêmement rares, ils sont basés parfois sur la fraternisation de personnes étrangères qui, à travers un rituel qui inclut le mélange du sang des deux parties, se considèrent désormais des vrais consanguins[252].

7. La division de la maisnie

Les règles qui décident du partage des biens d'une maisnie lors de la séparation du groupe domestique sont les mêmes que celles par exemple des groupes domestiques des Slaves du Sud. Les raisons qui font que le groupe maintient son unité ou qu'il se divise rappellent aussi celles des Slaves du Sud[253]. « Le jour de la séparation était considéré comme un deuil pour la famille, à tel point que les proches et les amis venaient pour [exprimer] des condoléances, comme pour un mort »[254]. Le groupe se sépare en tenant compte de l'ascendance de chacun ; les descendants de chaque frère de la première génération (qui forment un seul ventre, *bark*) constituent chacun un groupe à part. La propriété est divisée selon les droits égaux des frères de la première génération, chaque frère ayant droit à une même part ; les successeurs ont droit à la part de leur ancêtre, indifféremment de leur nombre. Il ne s'agit donc pas d'un partage égalitaire entre les personnes vivantes au moment du partage, car à ce niveau le partage apparaît comme inégalitaire, l'égalité existant seulement au niveau des ancêtres frères[255].

Le principe égalitaire compris de cette manière fonctionne sur les terres héritées, mais ne fonctionne sur les terres acquises, qui se divisent également entre les hommes vivant au moment du partage, tous ayant travaillé pour faire les acquisitions[256]. Gjeçov appelle les personnes ayant droit au partage « ceux qui portent des armes »[257].

La maison et la cour doivent revenir au cadet des frères[258]. Cette règle simple peut être appliquée lorsqu'il s'agit de la division d'un groupe formé par le père et ses fils ; lorsqu'il s'agit de groupes plus nombreux, un savant partage tient compte des droits de chacun[259]. Si le père est vivant au moment du partage il reste

---

[250] A. Gjergji, « De l'évolution de la famille rurale contemporaine », p. 95.
[251] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 52.
[252] M. Krasniqi, « La grande famille patriarcale albanaise à Kosovo », p. 41.
[253] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 51-52 ; M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 499.
[254] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 191.
[255] *Ibid*., p. 202.
[256] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 61.
[257] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 65.
[258] *Ibid*.
[259] A. Muka, « Un pâté de maisons dans le village de Brar (Tirana) », *Ethnographie albanaise* 12,

avec son fils cadet[260], situation qui rappelle la situation commune pour la plupart des régions balkaniques. Les cabanes et les bergeries sont divisées en autant de parties égales qu'il y a des droits égaux. Le partage des terres se fait en les mesurant d'abord et en les divisant ensuite en parties égales, en rapport avec la qualité des terres. Le cadet choisit le premier sa part, l'aîné en dernier[261]. Si les relations entre les frères sont bonnes, le partage des lots est fait par l'aîné seul, aidé par des vieillards s'il y a des oppositions. L'eau des canaux d'irrigation est divisée en rapport avec l'étendue des terres que chacun reçoit[262] ; le droit d'utiliser le moulin se divise comme la terre, selon les droits des frères de la première génération[263]. Le même principe règle le partage des outils agricoles, des objets de la maison, des animaux.

Par contre, les produits des champs se partagent entre tous les membres du groupe domestique, hommes et femmes, et même les enfants ayant dépassé une année[264]. On divise aussi la route d'accès qui mène aux champs[265]. On doit retenir cette différence entre le principe de partage de la propriété immobilière et des animaux d'un côté, et celles des produits du travail de l'autre, cette deuxième catégorie étant divisée entre tous également, car tous ont travaillé et tous doivent vivre jusqu'à la prochaine récolte. Cozzi ajoute que lors de la répudiation d'une femme on doit partager avec elle la nourriture et lui attribuer ce qui lui revient[266]. Mark Krasniqi apporte des précisions sur le partage des propriétés lors de la séparation des groupes dans la région de Kossovo[267].

8. La phratrie (*vllazni*), la tribu (*fis*) et le *bajrak*

La plus petite unité sociale, la maisnie, est présente tout au long de l'histoire, tout en changeant de structure. Les différents recueils de coutumes connus par les Albanais le prouvent[268].

1982, p. 210 ; M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 55-57.
[260] *Ibid.*, p. 63 et 66.
[261] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 66 ; M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 68-69.
[262] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 67.
[263] *Ibid.,* § 68.
[264] *Ibid.*, § 74-78 ; M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, p. 59.
[265] *Ibid*., p. 83 *sq*.
[266] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 329.
[267] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 493-497 et 502-503.
[268] Rr. Zojzi, « Mbi të drejtën kanunore të popullit shqiptar », *Bulletin per shkencat shoqerore* 2, 1956, p. 144 *sq*. ; A. Kostallari, « Mbi shtrirjen e shtresëzimin e së drejtës kanunore në Shqipëri dhe mbi disa çështje që lidhen me studimin e saj e me organizimin e luftës kundër mbeturinave të së vjetrës », *Etnografia shqiptare* 4, 1972, p. 18 *sq*. ; I. Elezi, « Traits du droit coutumier albanais », p. 235 *sq*. ; K. Frashëri, « Remarques sur le Kanun de Skanderbeg », dans A. Buda (éd.), *La Conférence nationale des études ethnographiques (Tirana, 28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 144 *sq*.

L'unité sociale immédiatement supérieure à la maisnie est, comme pour la région monténégrine, la phratrie – *vëllazëri* ou *vllazni* ; une tribu se compose de plusieurs phratries. Rrok Zojzi[269] analyse la structure des tribus et constate que leur première division est formée par ce qu'on appelle de grandes phratries – *vllazni të mëdha* à Malësi e Madhe, pieds de tribu – *kambë fisi* à Dukagjin, et unités – *çetë* dans la Labërie. Le nombre de ramifications de chaque tribu diffère, chacune a son patronyme lié au nom du fondateur éponyme réel ou fictif, et un nom qui la situe à l'intérieur de la tribu elle-même. Ainsi, on peut les désigner par l'expression « le premier pied », « le deuxième pied », et ainsi de suite. Des signes extérieurs signalent leur présence ; les Kelmend (ou Klementi) peignaient leur chevelure au XVII[e] siècle dans les quatre directions de la tête, en tressant quatre nattes qui indiquent les quatre grandes phratries de la tribu. Les grandes phratries elles-mêmes peuvent être divisées en petites phratries – *vllazni të vogla*.

L'unité sociale supérieure à la phratrie est la tribu ; son nom diffère selon les régions. Au nord, son nom habituel est plutôt celui de *fis*, au sud plutôt celui de *farë*[270]. Les tribus se sont maintenues plus longtemps en Albanie du Nord, conservant une certaine autonomie vis-à-vis des autorités ottomanes en échange de l'obligation de participer à la guerre[271]. De même que la maisnie ou la phratrie, la tribu constitue en même temps une unité politique et économique, qui possède un territoire, l'ensemble étant rattaché à une origine commune et à un ancêtre éponyme, fondateur du groupe. L'élément qui domine dans la structure de la société est la consanguinité.

L'idée de consanguinité s'exprime en termes de parenté ; ainsi, dans la maisnie les hommes s'appellent frères, même s'ils ne le sont pas[272], situation qui rappelle celle de la maisnie monténégrine où les cousins s'appellent frères[273]. Les domestiques qui vivent dans une maisnie considèrent le maître comme un père et les filles comme des sœurs[274]. Chez les Albanais, les cousins de deuxième ou troisième degré sont appelés toujours frères ou sœurs, les personnes âgées sont interpellées par le nom d'oncle et de tante, et les jeunes sont appelés par les personnes âgées neveu et nièce[275]. Ceci nous rappelle la coutume des autres populations balkaniques qui appellent toute personne âgée de leur village oncle ou tante, tandis que ces derniers appellent les jeunes par les noms de neveu et de

---

[269] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 197-198.
[270] *Ibid.*, p. 194 ; F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. III, p. 245-247, et V, p. 439-440 ; J. Ancel, « L'Unité balkanique », *Revue internationale des études balkaniques* I, 1934, p. 119.
[271] H. Kaleshi, « Turski pokušaji za revidiranje zakonik Leke Dukagjina i ukidanje autonomije albanskih plemena u XIX veku », dans V. Čubrilović (éd.), *Le droit coutumier et les autonomies sur les Balkans et dans les pays voisins. Recueil de travaux. Symposium international, Belgrade, 12 novembre 1971*, Belgrade, 1974, p. 389 *sq*.
[272] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 30.
[273] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 152.
[274] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 34.
[275] *Ibid.*, p. 30.

nièce. Mary Edith Durham rapporte que tous les membres d'une tribu, descendants d'un seul ancêtre, se considèrent frères et sœurs[276].

Le fait qu'on croit être proche consanguin même si on est loin de l'ancêtre commun, s'accompagne normalement avec l'idée d'inceste et celle d'interdiction de tout mariage entre les descendants d'un même ancêtre. Les mariages entre les membres d'une phratrie ou d'une tribu sont donc interdits.

On s'apparente aussi avec le groupe d'origine de sa mère, appelé *gjini*[277], mais c'est une parenté faible, car basée sur le lait et non pas sur le sang. Ceci nous explique pourquoi la coutume interdit les mariages dans la lignée paternelle bien plus loin que le réclame l'Église, et qu'on conclut des mariages interdits par l'Église, mais acceptables pour la coutume car il s'agit du lignage maternel[278]. « Les fiançailles à l'intérieur du *fis* n'avaient pas lieu étant considérés une grande infamie. A l'intérieur du fis on est ensemble aux fêtes, ensemble aux funérailles »[279].

La société veille jalousement au respect des interdits : à Rapsha il y avait la coutume « de ne pas contracter mariage avec une personne de sa propre tribu, serait-il même lointain au centième degré de parenté... mais quelqu'un de Traboïna [Trabojna], de la tribu des Hoti, connut une jeune musulmane appartenant à la même tribu ; elle s'enfuit avec lui au Monténégro où elle fut baptisée et par la suite son mariage fut béni par l'Eglise. Les Hoti, au lieu de se réjouir de cette conversion, se considérèrent offensés parce que on avait rompu l'antique usage des Hoti de ne pas contracter mariage entre eux et poursuivaient le jeune homme essayant de le tuer, raison pour laquelle il était obligé de se tenir loin de sa tribu »[280]. Des exceptions rares existent quand même : « Les phratries de Meriscia [Berisha] et Merturi constituaient, suivant la tradition, anciennement une seule tribu, ils avaient donc une origine commune ; mais, durant les années, les deux phratries s'éloignèrent tellement au point de vue de la parenté, que depuis quelques années ceux de Meriscia [Berisha] et de Merturi se marient les uns avec les autres comme s'ils étaient des tribus différentes, bien que dans d'autres tribus il n'y a pas la coutume d'épouser quelqu'un de sa propre tribu car on le considère comme un frère avec lequel on a le même sang »[281].

L'interdiction de trouver femme dans sa propre tribu est souvent signalée[282] ; elle était suivie dans de nombreuses régions[283] et concernait parfois

---

[276] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 15.
[277] A. Dojaka, « L'exogamie chez les Albanais », *Ethnographie albanaise* 8, 1979, p. 74.
[278] *Ibid.*, p. 82-83.
[279] *Ibid.*, p. 80.
[280] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi...*, p. 225 ; un autre cas à la p. 258.
[281] *Ibid.*, p. 130-131.
[282] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 15 ; M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », p. 501 ; A. Dojaka, « L'exogamie chez les Albanais », p. 77.
[283] *Ibid.*, p. 76.

plusieurs tribus à la fois qui se considéraient descendants d'un unique ancêtre[284]. Cette règle s'affaiblit dans les villes où les anciennes structures basées sur la consanguinité s'estompent ou changent de caractère[285] ; elle s'affaiblit en général avec le temps qui passe : « On ne fait pas d'alliance matrimoniale dans le *fis*. Dans les anciens temps, même si la distance entre les deux familles était de cent générations, cette alliance était interdite. De nos temps, il a été mis comme limite 6 générations pour la filiation paternelle et de même pour la filiation maternelle »[286]. « A Senice de Delvine, le mariage était permis à sept générations de la filiation paternelle et à cinq générations de celle maternelle. A Bolene au contraire, le mariage était permis après 6 à 10 générations de filiation paternelle et 3 générations de celle maternelle »[287]. Au début du XX^{e} siècle, les trois groupes de Mirdites (Orosh, Spaç et Kushnen – Albanais catholiques) ne se mariaient pas entre eux se considérant apparentés. « Ils convoquèrent alors une assemblée pour voir les possibilités de mariage, considérant qu'ils étaient assez éloignés désormais les uns des autres. Pendant le débat, une femme de Spaç passa dans le voisinage et les salua du nom de 'frères'. Les hommes réunis à l'assemblée mirent immédiatement fin à leurs débats ; 'si elle nous appelle frères, comment pourrions-nous prendre nos sœurs pour femmes' ? »[288].

Interdit avec des tribus apparentées, le mariage peut devenir préférentiel avec d'autres[289].

Comme partout ailleurs dans des sociétés de ce type, on garde en mémoire les noms des ancêtres supposés du groupe, et parfois on récite par cœur les noms des ascendants pour remonter au fondateur. Margaret Hasluck affirme qu'on se rappelle ces noms jusqu'à vingt générations s'il s'agit de la lignée paternelle, et pour deux ou trois générations s'il s'agit de la lignée maternelle[290]. Cette différence est normale car on se considère apparenté par le sang en ligne masculine seulement et parce que les droits des hommes sur la propriété dépendent de la place que chacun occupe dans l'arbre généalogique masculin de sa tribu. Les noms des ancêtres sont cités dans les prières des prêtres lors des fêtes de commémoration des morts, à commencer par celui du fondateur éponyme[291].

---

[284] *Ibid.*, p. 77.
[285] M. Krasniqi, « Disa probleme të evolucionit të familjes shqiptare në Kosovë », dans *Gjurmime albanologjike*, Prishtinë, 1974, p. 34 *sq*.
[286] A. Dojaka, « L'exogamie chez les Albanais », p. 79-80.
[287] *Ibid.*, p. 80.
[288] *Ibid.*, p. 78.
[289] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 21 ; A. Dojaka, « L'exogamie chez les Albanais », p. 77.
[290] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 25.
[291] M. E. Durham, « Some Montenegrin manners and customs », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 39, 1909, p. 87.

Quelques légendes éponymes recueillies au XIX^e siècle ont été publiées par Hahn[292] et par Hecquard à la même époque[293]. Le nom du groupe des descendants est celui du fondateur au pluriel[294]. Certaines de ces légendes partent d'un ancêtre commun qui donne le nom à toute une tribu et continue avec ses descendants qui, à leur tour, donnent chacun le nom à une branche, une région, un village. L'origine commune d'une tribu est régulièrement invoquée et les auteurs qui font citée sont nombreux[295]. Comme pour les villages roumains ou pour les phratries et les tribus des Slaves du sud, si l'origine commune comprend une part de vérité, elle comprend aussi une part de fiction, d'autant plus importante qu'il s'agit de groupes plus nombreux. L'origine commune est une justification de la solidarité à toute épreuve du groupe et une justification des droits sur la propriété communautaire. Les faits qui prouvent qu'il s'agit de croyances ou le vrai et l'imaginaire s'entremêlent sont nombreux ; malgré tout, quelques auteurs croient encore à leur vérité intégrale[296].

Certaines tribus croient descendre du héros national albanais Scanderbeg : « Bien que l'histoire de Scanderbeg soit bien connue, la tradition conservée chez certaines tribus montagnardes sur leur genèse est assez intéressante, car elles prétendent la relier à la noble famille albanaise des Kastrioti du Moyen Âge. Le montagnard albanais met ainsi en lumière l'un des facteurs les plus importants de sa psychologie, lorsqu'il relie l'origine de sa tribu à des noms connus, à des personnages éminents de l'histoire »[297]. On peut rapprocher cette croyance à celle des Roumains de Moldavie, où le plus brillant prince de la région, Ştefan cel Mare, est considéré le fondateur d'un grand nombre de villages, sinon au point de vue biologique, au moins du point de vue politique, villages dont on connaît parfois l'existence antérieure à l'époque où régnait ce prince.

Il y a des tribus dont l'origine multiple est clairement connue ; des tribus puissantes acceptent des groupes moins nombreux, faibles, et les considèrent dorénavant tels des frères ; le groupe plus petit, à son tour, considère dorénavant l'ancêtre du groupe le plus important comme son propre ancêtre[298]. Une situation semblable est constatée au Monténégro et dans des formes proches chez les Roumains, qui inventent un ancêtre fictif, parent de leurs propres ancêtres, pour

---

[292] J. G. von Hahn, *Albanische Studien*, p. 183 ; M. Chopin et A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*, Paris, 1856, p. 131 *sq*. en reprend quelques-unes en les traduisant en français.
[293] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 171 *sq*.
[294] *Ibid.*, p. 177.
[295] J. G. von Hahn, *Albanische Studien* ; S. Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga*, p. 562 *sq*. et 569 *sq*. ; M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », p. 458 ; L. M. J. Garnett, *Balkan Home-Life*, p. 21 ; J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, p. 205 ; Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 189.
[296] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 15 ; Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 190.
[297] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime. Studime etnografike*, p. 276.
[298] A. Dojaka, « L'exogamie chez les Albanais », p. 80 ; voir aussi G. Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese. Généralità*, Florence, 1956, p. 217-218.

accorder et justifier les droits de nouveaux venus. Cozzi cite les cas où une tribu est formée par des groupes humains d'origine diverse[299] : « a) Quelques-unes appartiennent aux habitants primitifs qui occupaient une région ou une contrée, et où est arrivé à dominer une autre tribu. Ainsi l'exemple de la tribu de Plani (Plandi) où la population locale de Bekshi est plus ancienne selon la tradition, car elle représente les autochtones de la région. Sept familles de Gjovukait dans la tribu des Shoshi sont les descendants des habitants primitifs qui, à la suite de guerres et de combats avec la Mirditie abandonnèrent leur territoire ancien pour s'installer à Molik de Rjeka près de Gjakova, tandis que deux frères mirdites donnèrent naissance à la population actuelle des Shoshi. b) Des familles descendantes d'autres lignages sont venues s'installer au milieu de tribus déjà constituées. c) D'autres familles peuvent avoir à l'origine des femmes nées dans une tribu, mariées ailleurs et qui, par la suite de la mort du mari sont revenues dans leur famille d'origine ensemble avec leurs fils qui, se mariant, ont donné naissance à de nouvelles lignées. Ainsi, selon la tradition, trente familles de la tribu de Gjani descendent d'une femme de la tribu mariée à Shkreli et qui, par la suite, est revenue avec ses fils dans la maison paternelle. Mais ces cas sont rares car les enfants restent d'habitude propriété de la famille du mari. Il y avait aussi des tribus qui citent plus d'un fondateur de lignage. Ainsi la tribu de Kiri reconnaît deux fondateurs, l'un venu de Peja, l'autre de Kiçi, au Monténégro ; ils donnèrent naissance à deux lignages principaux qui divisent la population de Kiri ».

L'existence réelle de ces permanents échanges et modifications est confirmée par les paragraphes du code de Lek Dukagjin (publiés par le franciscain Stjefen Gjeçov [alb. Shtjefën Gjeçovi]) lorsqu'il fixe les règles d'attribution de places dans les cimetières ; une partie de ces règles concernent les groupes de nouveau venus auxquels on accorde une place spéciale dans les cimetières.

Dans l'une de ses études consacrées aux survivances tribales chez les Albanais, Rrok Zojzi[300] rapporte quelques traditions concrètes. Ainsi, les Mirdites comprenaient 4 « pieds », première division de la tribu, 28 phratries, 165 lignages (*bark*, ventres) et 2000 maisons. Ces chiffres à eux seuls permettent de comprendre qu'il s'agit de chiffres fantaisistes. Ainsi, le fondateur des Mirdites avait eu quatre fils qui ont donné quatre pieds ; on peut supposer à juste raison qu'il a eu aussi des filles, mais elles ne sont jamais citées dans les légendes éponymes car elles n'ont aucun rôle ni dans la consanguinité, ni dans l'attribution du nom, ni dans la propriété. Dès qu'on passe à la deuxième génération, on voit que chaque fondateur d'un « pied » donne naissance en moyenne à 7 phratries (28 : 4 = 7), donc chacun a eu 7 garçons, auxquels, si on ajoute 7 filles et 7 enfants morts avant d'avoir pu donner naissance à une descendance, font au total 21 enfants. Cette prolificité généralisée est normale pour des souris, mais fantaisiste

[299] *Ibid.*, p. 95, note 1.
[300] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 185 *sq*.

pour des êtres humains. Selon les mêmes raisonnements, la troisième génération (celle qui donne naissance à des lignées – *bark*) a eu en moyenne 18 enfants par fondateur.

Ces généalogies fantaisistes se retrouvent ailleurs aussi ; il faut ajouter que si on prend au sérieux ces généalogies, on voit qu'elles remontent au plus à un ou deux siècles, ce qui soulève le problème de l'inexistence d'une population pour des régions toute entières dont on sait pertinemment qu'elles étaient peuplées[301]. Ceci devient évidemment faux lorsque la légende fait remonter l'origine d'un village à deux ou trois siècles en arrière, et que les documents historiques prouvent le contraire. Hecquard cite un exemple précis pour les Albanais : « Si les Mirdites prétendent descendre des fils de Lekë Dukagjini, dont leurs lois portent le nom, leur tradition n'a conservé que le souvenir d'un chef existant il y a environ cent cinquante ans. À partir de ce moment, elle rapporte une succession de faits et une généalogie sans aucune date précise »[302].

À part les trois unités sociales citées plus haut (maisnie, phratrie, tribu) où l'idée de la consanguinité structurante est accompagnée par d'autres éléments qui en font une unité sociale complète, on trouve des notions qui expriment la consanguinité et donnent naissance à des unités sociales, mais dont le contour reste imprécis car elles n'ont aucune importance pour établir des droits sur la propriété par exemple. Il s'agit de la notion de *gjini* déjà citée et qui désigne les parents du côté de la mère, et de celle de *gjak* désignant les consanguins masculins[303]. Le nom de *bark* indique lui aussi les descendants d'un seul ancêtre ; cette appellation semble avoir eu des acceptions variées en ce qui concerne les personnes qu'elle désigne. En effet, le mot peut désigner toute une phratrie ou toute une tribu puisqu'elle aussi descend d'un unique ancêtre ; mais le mot désigne aussi dans un groupe domestique les garçons qui descendent d'un frère de la première génération, les descendants de chaque frère constituant un *bark*. Dans ce dernier cas chaque *bark* aura par exemple un tiers de la propriété du groupe à la séparation, si à la première génération il y avait eu trois frères. Dans un *bark* tous sont frères et sœurs, le mariage est donc interdit[304]. Le mot de *kushrinija* (de *kushëri*, « cousin ») désigne toujours un groupe apparenté par le sang[305], et rappelle le mot aroumain *cusurin*, ayant pour origine, comme le mot albanais, le latin *consobrinus*.

On trouve donc toute une série de mots désignant des groupes apparentés par le sang, dont quelques-uns seulement sont bien définis, car ils sont en relation avec la propriété, ils ont un chef et un nom qui les distingue. On doit ajouter

---

[301] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. I, Bucarest, 1958, p. 54 *sq*.
[302] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 234-235.
[303] G. Valentini, *Il diritto delle comunità…*, p. 87.
[304] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 316 ; G. Valentini, *Il diritto delle comunità…*, p. 88.
[305] *Ibid*.

maintenant des unités sociales qui remplacent peu à peu les unités sociales précédentes, dont le caractère archaïque est évident. Ces nouvelles unités sociales maintiennent l'idée de la consanguinité (parfois elles se confondent même avec les précédentes) mais l'élément territorial est plus évident. Il s'agit donc d'une évolution qui rappelle celle des Slaves du sud où la phratrie devient village ou quartier de village et où la tribu devient département. La transition entre ces deux catégories ne s'effectue pas à un moment historique précis, mais est l'aboutissement d'un long processus qui se déroule à des moments différents selon les régions. On doit faire une distinction dès le début entre les unités sociales constituant cette deuxième catégorie ; un premier groupe est le résultat de l'évolution interne des sociétés albanaises, évolution spontanée, comme c'est le cas des unités sociales appelées *katun* ou *mëhallë*. Le deuxième groupe est la conséquence de l'intervention de l'autorité ottomane, qui donne naissance au *bajrak* – drapeau.

La notion de *katun* désigne un village ou un hameau et elle est utilisée par la plupart des populations de l'Europe du Sud-Est. La notion de *mëhallë* peut désigner un quartier de village, de ville et même une petite région abritant un habitat dispersé. Ces deux unités sociales peuvent agir en tant que telles, ayant leur chef, leur territoire, leur unité politique, une propriété comportant un terroir et des communaux, un droit de préemption qui défend contre la pénétration des étrangers. Parfois le *katun* correspond avec une paroisse et possède par conséquent une église, un cimetière, une fête patronale[306]. Le *katun* comme la *mëhallë* peuvent en fait couvrir une unité sociale basée sur la consanguinité, une ou plusieurs phratries par exemple[307] ; il peut comprendre un lignage ou plusieurs lignages d'une phratrie qui a des membres installés ailleurs aussi.

L'installation des maisnies apparentées est courante tant dans les villes que dans les villages[308]. Dans la ville de Gostivar (située dans la plaine de Polog, en Macédoine) les familles albanaises apparentées ont les maisons et les cours voisines les unes des autres ; je les ai observées ainsi dans les années soixante-dix. Hecquard, qui décrit la ville de Shkoder vers le milieu du XIX^e^ siècle note : « Scutari compte 4500 maisons, dont 3000 musulmanes, 1400 chrétiennes catholiques et 100 grecques [orthodoxes], embrassant un espace de terrain dont la circonférence est de plus de quatre miles. Elles sont divisées en dix quartiers [*mëhallë*]... La tradition rapporte qu'entre Tabachi, quartier alors considérable et en grande partie habité par les beys [seigneurs], mais aujourd'hui presque entièrement détruit à la suite d'une révolte, qu'entre Tabachi et les autres quartiers,

---

306 *Ibid.*, p. 155 *sq.*

307 I. Whitaker, « Tribal Structure and National Politics in Albania », dans I. M. Lewis (éd.), *History and Social Anthropology*, Londres, 1968, p. 258 ; M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 16.

308 A. Gjergji, « Le village, en tant qu'habitat et communauté sociale », *Etnografia shqiptare* XI, 1982, p. 161 ; I. Zdravković, « Jedna mahala şiptarskog sela Blase na Novo Brdy », *Glasnik Etnografskog Instituta* 4–6, 1955–1957, p. 351 *sq*.

il exista pendant longtemps une guerre acharnée. Chaque parti avait établi des lignes de démarcation qu'on ne franchissait qu'en armes. Quoique cet état d'hostilité ait cessé, il existe encore une haine qui se fait facilement jour et se traduit par de fréquents assassinats. Chaque quartier se divise en rues ou *bajraks* ayant à sa tête un *alfier* ou *bajraktar* [porte-drapeau]. Cette haine opposant les quartiers et qui donne naissance à des vendetta opposant un quartier contre l'autre, rappelle le Moyen Âge italien » [309].

Le *bajrak* est une organisation militaire territorialisée, imposée par l'administration ottomane ; le mot arrive à désigner un district. Les guerriers des différentes formations locales combattent sous un même drapeau et sous la conduite d'un porte-drapeau, *bajraktar*, cette organisation a eu une évolution qui tend à supplanter les anciennes unités sociales. Mais, comme le *katun* ou la *mëhallë*, le *bajrak* peut cacher une ou plusieurs unités sociales traditionnelles, comme la phratrie ou la tribu[310]. Les cas où le *bajrak* correspond avec une unité géographique sont nombreux.

Une dernière notion doit être citée qui, malgré la fréquence avec laquelle elle apparaît, n'a pas des contours précis. Il s'agit de la notion de montagne (*mal*) qui peut désigner l'ensemble de l'Albanie du Nord ou une partie seulement, parfois même une seule montagne habitée par une tribu, dans quel cas le nom de montagne désigne en fait une tribu. Plusieurs montagnes peuvent former une communauté de montagnes, communauté composée par plusieurs tribus. La montagne suit une évolution semblable aux autres notions analysées et appartenant à la couche ancienne ; elle devient avec le temps un *bajrak* ou un département (*nahije*[311]).

S'il fallait résumer ce qui vient d'être dit ici on ne saurait mieux le faire que le fait Gjeçov : « La famille [la maisnie] se compose du groupe domestique de la maison ; plusieurs familles unies forment une phratrie, plusieurs phratries un lignage, plusieurs lignages une tribu, plusieurs tribus un *bajrak* et tous ensemble, ayant la même origine, le même sang, la même langue, des us et coutumes communs, constituent cette grande famille qui s'appelle Nation »[312]. La seule réserve qu'on peut faire est que le lignage peut être situé à n'importe quel niveau, celui du groupe domestique, de la phratrie ou de la tribu, car dans tous ces cas il s'agit d'un groupe qui descend d'un unique ancêtre.

---

[309] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 16.
[310] K. Ulqini, « Les rapports entre le *bajrak*, le *fis* et la région ethnographique », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques, Tirana, 28-30 juin 1976*, Tirana, 1977, p. 617 *sq*. ; S. Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga*, p. 288 *sq*.
[311] K. Frashëri, « Remarques sur le Kanun de Skanderbeg », p. 251 *sq*.
[312] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 19.

9. L'assemblée – *kuvend*

De même qu'il y a une assemblée comprenant les membres mâles d'une maisnie, il y a des assemblées à tous les niveaux de la vie sociale ; la phratrie a son assemblée, le village, la tribu et le *bajrak* en ont aussi. Des assemblées intertribales ont lieu occasionnellement. Lors des réunions on discute des problèmes d'intérêt commun ; on juge, on fait des lois, on éteint une vendetta ou on déclare la guerre, on résout les nombreuses questions concernant les propriétés. On décide d'une réunion lorsqu'on se rencontre par exemple à l'occasion d'une cérémonie religieuse. On peut l'annoncer en se communiquant à distance : « ils ont, dans les montagnes, tout un système de télégraphie par cris, en très peu de temps ils arrivent à se réunir »[313]. Un héraut annonce les décisions en faisant parfois le porte à porte[314].

Cette forme de démocratie primitive manifeste des préférences pour tel moment ou tel lieu de réunion. On se réunit surtout le matin[315] dans la cour de l'église[316], chez les musulmans dans la cour de la mosquée[317]. Gjeçov publie même une liste des lieux de réunion des chrétiens du nord de l'Albanie, comme la cour d'une église, près de ruines de quelque construction sacrée, le centre d'un pays[318]. On s'installe le plus souvent en plein air afin que tout le monde puisse y participer, parfois sous les branches d'un arbre, un chêne par exemple[319]. L'endroit est appelé *log*, les fées elles-mêmes étaient supposées avoir un *log* de réunion[320].

La foire du village de Kabash se déroule le dimanche des Rameaux ; une trêve générale est déclarée à cette occasion, trêve garantie par les notables du lignage de Kabash. Les musulmans et les chrétiens du lignage se réunissent à cette occasion pour discuter des affaires communes[321]. Hecquard signale la réunion des tribus à l'occasion d'une fête religieuse, les Pâques[322]. Ces deux cas permettent de distinguer entre les réunions à date fixe et celles plus nombreuses déterminées par les circonstances, dont la date change d'une année à l'autre. Les réunions à date fixe peuvent coïncider avec une fête religieuse ou avec l'organisation d'une foire.

---

313 A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 262.
314 S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1213.
315 M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 150.
316 A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, p. 129 ; S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1112.
317 M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 149.
318 S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1112.
319 M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 151 ; C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 30.
320 *Chansonnier des preux albanais*, p. 134.
321 X. Meçi, « La foire de Kabash (Pukë) », *Ethnographie albanaise* 9, 1979, p. 292.
322 H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie…*, p. 228.

Le *katun* a son assemblée destinée à résoudre les problèmes qui se posent à ce niveau. Le « vieillard » du *katun* convoque l'assemblée[323], mais ce n'est pas lui qui décide, car il n'est que le président de l'assemblée[324]. Une bonne partie des problèmes discutés à ce niveau sont en relation avec la vie agricole, les communaux surtout qui appartiennent à tous. Ainsi, les problèmes posés par les canaux d'irrigation, les forêts, les pâturages[325], ou la date à laquelle on peut faire monter les animaux sur les alpages, ou le nombre de têtes que chacun a le droit d'envoyer[326]. Ces assemblées sont appelées par Gjeçov assemblées partielles[327].

C'est toujours Gjeçov qui précise quelles sont les personnes qui prennent part à une assemblée : les « vieillards » et les « sous-vieillards », les chefs de lignages ou de villages, les « braves » – chefs de maisnie[328]. Chaque maisnie est obligée de participer aux assemblées mais ne peut envoyer qu'un seul représentant quel que soit le nombre d'hommes qui la composent. Participent aussi les hérauts et ceux qui recueillent les amendes (*gjobarë*). Une place spéciale est réservée dans la région du nord de l'Albanie à « la maison [le lignage] des Gjomarkaj d'Oroshi ».

On s'assoit en hémicycle afin que chacun puisse voir les autres ; les chefs leur font face et ceux qui exposent leurs problèmes se mettent au milieu de tous[329] ; les étrangers sont exclus[330]. L'assemblée de la tribu est nommée *kuvend*[331]. A Malësia e Madhe l'assemblée comprend le *bajraktar*, deux voïvodes [chefs de tribus], douze vieillards et 72 chefs de maisnies. Hecquard décrit ainsi une assemblée intertribale : « Il arrive enfin que toutes les montagnes se réunissent en assemblée, soit pour délibérer sur des intérêts généraux, soit pour opposer de la résistance à des ordres reçus des autorités turques, et qu'ils croient injustes. Dans ces réunions, le *bajrak* de Hoti a toujours la présidence et la place d'honneur. L'absence d'une famille à la réunion convenue est punie d'une amende. Dans les assemblées les chefs et les vieillards se réunissent en cercle et autour d'eux se range le peuple. Le *bajraktar* de Hoti, lorsque c'est une assemblée de toutes les montagnes, ou celui du village le plus considérable dans celles des tribus, prend alors la parole pour exposer l'objet de la réunion. Après une discussion à laquelle tous les assistants peuvent prendre part, les *djiobars* [*gjobarë*] dans la montagne de Scutari, et les *dovran* dans celles de Pulati, se retirent pour résumer ce qui a été dit et faire des propositions soumises à leur retour au vote de la population... C'est aussi dans ces assemblées que l'on juge les délits commis contre la communauté,

[323] G. Valentini, *Il diritto delle comunità...*, p. 161.
[324] *Ibid.*, p. 179.
[325] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 156.
[326] *Ibid.*, p. 162.
[327] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1108.
[328] *Ibid.*, § 1111.
[329] *Ibid.*, § 1113.
[330] *Ibid.*, § 1115.
[331] M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », p. 464 ; ead., *Some Tribal Origins…*, p. 74.

délits punis par une amende en bestiaux destinés à un festin que l'on prépare dans une maison désignée à l'avance, et auquel un individu par foyer doit aller prendre part »[332].

Bien plus détaillée est la description de Rrok Zojzi qui met en lumière une hiérarchie stricte des groupes tirant son origine de tel ou tel ancêtre. Chaque tribu est composée de « pieds » ou de grandes phratries (voir plus haut) ; on les divise en phratries, en *bark* et puis en maisons. Le fondateur éponyme de la tribu, le vieillard du fis, transmet le droit d'être le premier de sa tribu à son aîné, qui la transmet à son tour à son propre aîné, et ainsi de suite. L'aîné devient le vieillard du pied ; il est le fondateur du premier pied et reçoit le titre de voïvode, mot d'origine slave qui désigne un chef de tribu, un chef de guerre. Son fils aîné devient à son tour voïvode et ainsi de suite. À mesure que la tribu se divise, des chefs apparaissent au niveau de chaque unité sociale. Le pied se divise en phratries qui ont chacune comme chef un grand capitaine (*krenët e mëdhâj*) ; la phratrie se divise à son tour, les chefs de ces sous-divisions étant des petits capitaines (*krenët e vegjël*), fonctions qui se transmettent d'aîné en aîné : « À l'assemblée, chacun avait sa place désignée, une place qui ne pouvait pas être occupée par un autre. La place était désignée sur la base de la progéniture ou de l'aînesse, non point de l'âge ou de la richesse »[333]. On peut mettre en parallèle cette hiérarchie strictement suivie avec celle observée en d'autres occasions, comme par exemple pour le cortège de mariage, la place de chacun dans le cortège étant fixée à l'avance et strictement observée[334].

La force militaire de la tribu est appelée jeunesse – *djelmni* et elle est composée d'un homme par maisnie ; chaque tribu comprend donc autant de « fusils » qu'il y a de maisnies. Chacun s'installe et combat dans l'ordre décrit plus haut, en rapport avec le groupe auquel il appartient. « Pour faire respecter la démocratie intérieure du fis et ne pas permettre la concentration de ses forces en une seule main, il était de règle que, si la conduite du fis passait d'aîné en aîné depuis l'ancêtre [fondateur], la conduite de la jeunesse passait de sa seconde-géniture à sa seconde-géniture »[335]. « La jeunesse prenait part à la guerre au nom du *fis* et les victoires étaient communes. Le symbole de la communauté était une pièce de drap que la population appelle *pece* (drap ou pavillon). Ce fut sous l'influence turque qu'elle commença à être appelée *bajrak* (bannière) qui portait comme emblème une main aux cinq doigts ouverts. Elle symbolisait la main de l'ancêtre, le premier de tout le *fis*... Là où était implantée cette *pece* ou *bajrak*, portant la main du premier ancêtre, le site devenait une propriété commune »[336]. « Si la direction du *fis* passait en patrimoine d'aîné en aîné... et celle de la *djemni*

[332] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 368.
[333] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 200.
[334] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 51.
[335] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 201.
[336] *Ibid.*, p. 201-202.

ou jeunesse de seconde-géniture à seconde-géniture de l'ancêtre, la tâche de *bajraktar* ou porte-bannière passait de troisième fils à troisième fils »[337].

Une contradiction apparaît entre cette description et l'organisation des *bajraks* telle qu'on a pu l'observer au XIX[e] siècle, car dans de nombreux cas le *bajrak* comprenait plusieurs tribus et non pas une seule.

10. Les chefs

Les vieillards doivent être cités en premier lieu parmi les chefs des anciennes organisations lignagères albanaises, de même qu'ils étaient déterminants dans l'organisation des autres populations balkaniques. A chaque niveau il y avait un fondateur éponyme, un vieillard. Le mot lui-même de *plak* (pl. *pleq*) « vieillard » indique en même temps une personne âgée et un ancêtre. Gjeçov caractérise ainsi les vieillards des villages[338] : chaque village a ses vieillards de lignage qui convoquent l'assemblée villageoise ; ils ne peuvent ni dénoncer ni imposer des amendes à personne sans l'assistance des 'sous-vieillards' et de l'assemblée ; ils ne sont pas exempts des charges collectives du village ni de la participation à la guerre ; ils sont punis par leurs concitoyens s'ils commettent quelque délit. Le vieillard occupe la place d'honneur à table et reçoit la meilleure pièce, la tête de l'animal consommé ; il est le premier servi avec du café[339]. Kristo Frasheri décrit aussi les deux figures typiques de la société patriarcale, le vieillard et la tête – *kefali*, dirigeant militaire de la communauté[340]. Coon note la présence des vieillards dont la fonction est héréditaire, mais aussi ceux qui sont élus[341]. L'un des vieillards est un vieillard chef – *kryeplak*, titre qui est héréditaire ou résulte d'une élection[342].

Au niveau de la tribu ou du *bajrak* on retrouve les vieillards[343]. Hecquard décrit ainsi l'organisation de la tribu des Mirdites : « ils reconnaissent un chef auquel ils donnent le titre de capitaine ; les Européens l'appellent prince. Ses fonctions sont héréditaires, mais les pouvoirs du chef sont très restreints et son autorité est en rapport avec l'influence qu'il a su prendre sur la population. Chaque district a son *bajrak* (nom donné aux districts de montagne), son *bajraktar* qui le commande à la guerre, et ses vieillards qui, réunis sous la présidence du capitaine, rendent la justice et traitent des affaires... les fonctions de ceux-ci sont héréditaires comme celle de chef de la tribu »[344]. Dans une note il précise « qu'on appelle

---

[337] *Ibid.*, p. 202.
[338] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1161-1166.
[339] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 132-133.
[340] K. Frashëri, « Remarques sur le Kanun de Skanderbeg », p. 254.
[341] C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 30.
[342] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 131.
[343] G. Valentini, *Il diritto delle comunità...*, p. 113 *sq*.
[344] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 227-228.

vieillards les chefs chargés de rendre la justice et de sauvegarder dans les assemblées les intérêts du village et de la tribu. Nommés à l'élection dans les autres montagnes, ils sont héréditaires chez les Mirdites, et ce nom de vieillard est la désignation de fonctions qui durent autrefois être remplies par des hommes âgés »[345].

Les vieillards sont chargés d'accompagner la mariée chez son mari[346] ; le vieillard d'une maisnie est chargé de commencer en premier le travail de la moisson[347].

Si le mot de « vieillard » est arrivé à désigner avec le temps une fonction politique, elle garde quand même des caractéristiques rappelant la place des personnes âgées dans la société traditionnelle. Elle rappelle en tous points celle des vieillards dans la société roumaine et celle des Slaves du Sud. Les vieillards des Albanais correspondent aux *dobri ljudi* des Slaves et aux *oameni bătrâni și buni* des Roumains, « hommes vieux et bons », le mot bon voulant dire personne digne de confiance. On trouve chez les Albanais non seulement le *plak* (pl. *pleq*) mais aussi le *stërpleq* (pl.), qui correspondent aux notions de « vieillard » et plus que vieillard (chez les Roumains *moș* et *strămoș*). Ismet Elezi traduit *stërpleq* par « archi-vieillards »[348]. On indique ainsi qu'il s'agit de l'ancêtre d'un ancêtre, personnage situé loin dans le passé et figurant à l'origine d'un groupe.

11. Les douze témoins

L'une des fonctions les plus importantes des vieillards est celle de juge. Gjeçov définit ainsi les vieillards juges[349] : ils sont élus parmi les vieillards des phratries, ou les chefs de lignage et leur parler est la base du droit; sans eux on ne peut faire aucune nouvelle loi, ni juger aucune cause concernant une phratrie, un lignage, un village ou un *bajrak* ; on appelle vieillards aussi ceux qui sont renommés par leur prudence et par leur longue expérience à juger et à délibérer, ils ont le droit d'apaiser les conflits, d'éviter un crime en se servant même de la force, aidés par le village. Ils peuvent recourir à la force armée du *bajrak* ; ils convoquent le village et pour des causes mineures on appelle seulement les vieillards du village ou de la phratrie ; ils convoquent les parties en cause, jugent et rendent la décision. Ce droit revient non seulement aux vieillards qui connaissent les lois, mais aussi aux vieillards élus appelés par lui *stërpleq* ; une fois choisis pour arbitrer ils ne peuvent plus être remplacés. Les vieillards du *bajrak* ne peuvent juger sans être assistés par les vieillards et sous-vieillards du village dont fait partie la personne incriminée ; si tout le village avec ses vieillards

---

345 *Ibid.,* p. 228-229.
346 *Ibid.*, p. 320.
347 S. Shkurti, « Les moissons. Un essai pour l'Atlas ethnographique albanais », p. 57.
348 I. Elezi, « Traits du droit coutumier albanais », p. 238.
349 S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 991-1016.

se rebelle contre la décision du *bajrak*, alors les vieillards du *bajrak* et de toutes les phatries et lignages, et tout le peuple s'unissent pour les vaincre; si le village se met en guerre contre les chefs, les vieillards, les sous-vieillards et leur propre *bajrak*, on avise la maison de Gjomarkaj qui fait venir les trois autres *bajraks* et ensemble ils soumettent le village rebelle[350]. On doit retenir que les vieillards interviennent à tous les niveaux et que le *stërplak* – archi-vieillard est lui aussi un mot qui change son acception originaire car il arrive à designer une fonction.

Le nombre des vieillards et celui des témoins n'est pas indifférent, car il est toujours en rapport avec le chiffre 12. Elezi[351] précise que les assermentés (*poronikë*) choisis en partie par la tribu, en partie par l'accusé, sont en un nombre qui varie de 4 à 24. Les Albanais font donc intervenir le chiffre de 12 comme le font les Slaves du Sud et surtout les Roumains, chez qui les témoins, les jureurs, les vieillards sont en rapport avec les mêmes chiffres (4, 6, 12, 24, 48). Cozzi cite les douze témoins qui interviennent dans les conflits opposant mari et femme[352] ; Coon signale les 12 vieillards du village[353] ; Valentini distingue les cas où on juge un délit commis par un homme lorsqu'il faut avoir 24 témoins, et les délits commis par une femme lorsque 12 témoins suffisent[354]. Les notables du lignage de Kabash sont ses 24 vieillards[355] ; dans le pays de Kastrati, 24 vieillards font de nouvelles lois en présence des chefs[356] ; Valentini cite aussi ces chiffres : « ...un petit voleur vola un fusil et, accusé de l'avoir pris, il le nia ; mis à jurer, il jura être innocent. Mais comme on ne voulait pas le croire, on lui demandait de prouver son innocence en faisant jurer en sa faveur 24 personnes. Cette façon de jurer avec 6, 12 ou 24 jureurs pour prouver sa propre innocence, est commune aux Albanais et s'appelle *me baa bee n'parod...* [*me baa bee në porotë*...]. Dans ce cas il est arrivé que pendant que les 24 jureurs juraient l'un après l'autre [en se basant uniquement sur les affirmations du jeune homme] l'un des assistants se leva en disant : 'arrêtez-vous, n'allez pas plus loin, car vous tous vous jurez faux ; je suis témoin du vol' et il le prouva » [357].

Si dans une cause il est besoin de 24 témoins et si l'une des personnes ayant la fonction de vieillard jure aussi, son seul serment vaut celui des 12 autres jureurs ; ainsi, pour obtenir le chiffre de 24, on fait venir 12 jureurs plus un vieillard, ce qui fait au total 24 jureurs[358]. Gjeçov confirme cette assertion mais

[350] Voir aussi H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 118.
[351] I. Elezi, « Traits du droit coutumier albanais », p. 240.
[352] E. Cozzi, « La donna albanese... », p. 330.
[353] C. S. Coon, *The Mountains of Giants*, p. 30.
[354] G. Valentini, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », p. 34.
[355] X. Meçi, « La foire de Kabash (Pukë) », p. 291.
[356] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 308.
[357] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi*..., p. 166.
[358] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 133.

pour le chef d'un *bajrak*[359], et ajoute que le serment d'un prêtre et son témoignage valent 24 autres témoignages[360].

À part les fonctions de vieillard et sous-vieillard, il y a celle de chef, de voïvode, de *bajraktar*, qui ont été définies dans les lignes qui précèdent ; quelques observations peuvent être ajoutées. Ainsi, le droit de primogéniture ; le fait qu'on est le premier né (et qu'on a les meilleurs qualités) jouent depuis la plus petite à la plus large de unités sociales ; c'est vrai pour le chef de maisnie, pour celui de village et même de tribu[361]. Gopčević ajoute que le fait d'être le frère de l'ancien chef joue aussi[362].

Gjeçov présente les chefs de lignage et de tribu, fonctions héréditaires, dont les droits et les obligations sont égaux avec ceux des autres membres de leur groupe[363]. Mais les chefs et les *bajraktar* des montagnes de Nikaj et de Merturi, de Gash et de Krasniqe ont un tour de plus à l'eau des canaux d'irrigation que les autres[364]. Rrok Zojzi pousse plus loin cette observation[365] : « L'aristocratie gentilice, laquelle en un premier temps n'avait qu'un avantage symbolique, comme par exemple la première place aux réunions, la tête de l'agneau à la table... la première tranche dans les amendes et dans le butin de guerre, etc. commença à spéculer sur sa position et sur les traditions populaires. Commencèrent ainsi les favorisations et les trucs, les pots-de-vin et les dessous de table dans les plaids, les intrigues dans les assemblées. Se formèrent ainsi des revenus secrets et illégaux hors du droit coutumier. Autrement on ne peut pas expliquer les boutons d'argent de la grosseur d'une pomme et les foulards de soie qu'employaient les chefs au XVII^{e} siècle ».

On trouve des chefs même à l'intérieur des villes et on retrouve une organisation basée sur la consanguinité dans le cadre du *bajrak*, confondue ici avec celle de quartier (ou *mëhallë*). Ainsi, en 1897, « la ville et la province de Gjakova sont gouvernées par une commission formée par les chefs des divers quartiers de la cité et par un fonctionnaire portant le titre de *kaimakam*, qui représente le gouvernement du Sultan, mais qui n'a qu'une autorité nominale car en fait la commission fait tout »[366].

Le voïvode, chef de tribu ou de phratrie[367] sera de plus en plus concurrencé par le *bajraktar*, chef du *bajrak*. Il s'agit d'une évolution parallèle à celle qui va de l'organisation basée sur la consanguinité vers celle basée sur la

---

[359] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1049.
[360] *Ibid.*, § 1048.
[361] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 10.
[362] S. Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga*, p. 317.
[363] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 1146 *sq*.
[364] *Ibid.*, § 1160.
[365] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 204.
[366] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi…*, p. 184.
[367] G. Valentini, *Il diritto delle comunità…*, p. 114.

territorialité. Valentini met en parallèle la fonction de voïvode, militaire au début et qui devient peu à peu civile aussi, avec celle de *bajraktar*, qui acquiert avec le temps des fonctions civiles de plus en plus étendues[368]. Cozzi constate que « dans les temps anciens le voïvode était le chef principal de la tribu ; mais, avec le temps, une partie de son autorité est passée au *bajraktar* lequel, depuis un demi-siècle arrive à être considéré comme le vrai chef de la tribu. Au début, la fonction de *bajraktar* était simplement de porter le drapeau et de précéder la tribu lorsque celle-ci allait à la guerre pour le Sultan »[369].

On a vu plus haut que le porte-drapeau appartient à un certain lignage et que sa fonction se transmet héréditairement[370] ; en l'absence de fils, elle passe au frère ou au plus proche cousin. Le drapeau lui-même est conservé par un lignage[371]. Entre les divers *bajraks* il y a une hiérarchie et Hecquard cite un tel exemple : « Chacun de ces trois villages a son *bajrak* particulier, toutefois celui de Hot est le principal et marche en temps de guerre à la tête de tous ceux des montagnes de l'Albanie, situées sur la rive gauche du Drin. Dans les réunions générales, les chefs de Hot ont aussi la préséance et il est presque sans exemple qu'une décision prise par ce *bajrak* ne soit pas exécutée dans toutes les autres montagnes »[372].

Pendant un combat, le *bajraktar* est accompagné par quatre jeunes hommes, appartenant chacun à un autre pied de la tribu. S'il est tué, la bannière est prise par l'un des jeunes, la bannière restant dorénavant en possession de la phratrie à laquelle appartient le jeune homme. Ces affirmations de Rrok Zojzi[373] sont accompagnées par une constatation qui contredit les affirmations de Mary Edith Durham et de Margaret Hasluck, car il affirme que de toutes les fonctions du *fis*, seulement celle de *bajraktar* n'est pas transmissible par héritage. Des conflits peuvent même prendre naissance pour le droit de garder et de porter le drapeau. Rrok Zojzi ajoute plus loin que le *bajraktar* qui descend du troisième fils de l'ancêtre de toute la tribu, occupe la troisième place à l'assemblée et au lavage des mains qui précède les repas ; mais, à mesure que son influence s'accroît, la troisième phratrie acquiert la première place[374].

*

La description des anciennes structures sociales des Albanais ne peut pas éclairer tous les points, car les matériaux dont on dispose sont encore peu

[368] *Ibid.*, p. 194.
[369] *Ibid.*, p. 182.
[370] M. E. Durham, *Some Tribal Origins…*, p. 16 ; M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, p. 116.
[371] G. Valentini, *Il diritto delle comunità…*, p. 141.
[372] H. Hecquard, *Histoire et description de la Haute Albanie...*, p. 162.
[373] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis*... », p. 202.
[374] *Ibid.*, p 205.

nombreux. Les contradictions signalées à diverses reprises s'expliquent de cette manière mais pas toujours ; ainsi, il est évident que les Albanais n'ont pas eu une unique forme d'organisation et que souvent les descriptions contradictoires de tel ou tel fait social sont tout simplement le reflet de réalités sociales différentes. Des différences régionales apparaissent dans les recueils de droit coutumier, elles sont le résultat des différences de niveau d'évolution, ou reflètent des pressions extérieures sur la société albanaise.

LES ANCIENS CODES DU MONTÉNÉGRO COUTUME ORALE ET COUTUME ÉCRITE (XVIII^{e}–XIX^{e} SIÈCLES)

Une formation sociale complexe, de caractère archaïque, subsistait jusqu'au XIX^{e} siècle dans la Péninsule des Balkans ; il s'agit du Monténégro (en slave *Crna Gora*). Situé dans une région isolée, montagneuse, loin des grandes routes commerciales, cette petite région avait gardé farouchement son indépendance résistant aux pressions militaires exercées par l'Empire ottoman. Sa situation est particulière, mais en même temps elle présente des ressemblances avec d'autres formations sociales.

Région tribale, elle se rapproche par ses structures des autres formations du même type, mais elle avait en plus le caractère d'un mini-État. Les tribus du Monténégro [1] constituaient une fédération tribale vivant sous la direction d'un chef religieux et politique en même temps. Il était installé dans un centre religieux considéré comme étant la « capitale » de la confédération, et qui était en fait le monastère central du pays. Par son organisation, le Monténégro rappelle d'autres formations du passé, qui ailleurs étaient disparues depuis longtemps. Parmi les cas les plus connus est celui de la confédération clanique écossaise, dont la population conservait jusqu'à l'époque de la Révolution française une vie proche de celle des tribus monténégrines. Encore plus archaïque et assez bien connue à travers les documents écrits était la confédération tribale de la Géorgie, située dans le Caucase.

Le chef de la confédération tribale monténégrine est un évêque, le *vladika*. La présence d'un tel personnage élimine la concurrence entre les chefs tribaux et situe ainsi le Monténégro dans une situation qui rappelle ce qui se passait en bien des régions européennes de l'Empire ottoman, où les chefs ayant une autorité politique admise par l'État étaient des personnalités religieuses. Jusqu'au XX^{e} siècle le chef de l'île de Chypre (tant que l'Empire ottoman et ensuite celui britannique constituaient les autorités politiques tutélaires) était un métropolite. Le plus récent est Makarios ; son autorité fut effective jusqu'après la Seconde guerre mondiale, mais elle s'est effacée au moment où les autorités britanniques ont rendu l'indépendance à l'île. Une fois la liberté acquise, la vie politique locale

[1] E. Durham, « Some Montenegrin Manners and Customs », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain* 39, 1909, p. 87 : « There are now between forty and fifty tribes in Montenegro ».

a éliminé ce personnage central, chef religieux et politique en même temps, pour laisser le pouvoir entre les mains des politiciens n'appartenant pas à l'Eglise[2].

La présence d'une société tribale a réussi en de nombreuses régions à maintenir une vie indépendante ou presque jusqu'au XIX[e] siècle ; leur nombre et leur étendue géographique était bien plus importante par le passé[3]. C'est le cas des montagnes de l'Albanie du nord, celui de diverses autres régions du Sud-Est européen qui présentaient des caractéristiques tribales. Le cas de la péninsule du Mani est typique à cet égard, celui du sud de l'île de Crète aussi, île qui avait résisté non seulement aux pressions ottomanes mais également à celles exercées par la puissance occupante vénitienne. La tribu montagnarde de Souli est connue, suite à la longue guerre qui l'a opposée dans la première moitié du XIX[e] siècle au terrible pacha de Jannina. Dans les temps proches, les résistances devant des armées modernes des Drouzes du Liban, ou celle des tribus de l'Afghanistan, sont semblables et rappellent ce qui se passait par le passé aussi.

Pourquoi la vie tribale avait-elle mieux la possibilité de résister à des forces militaires supérieures en nombre et en armes ? Quelles sont leurs caractéristiques communes et comment se sont-elles reflétées dans les codes du Monténégro ?

1. La consanguinité

La première constatation est que presque toutes ces formations étaient situées dans des régions montagneuses ; le caractère de la géographie physique a joué un rôle même là où les caractères tribaux étaient en train de disparaître. On peut ainsi citer le cas des sociétés vivant dans les Alpes ou les Pyrénées, mais ce qui nous intéresse ici ce sont les caractéristiques sociales de la vie tribale.

La consanguinité[4] est une forme de parenté universellement connue, mais la manière dont elle est perçue et la place qu'elle occupe dans une société varient.

---

[2] Voir la très belle description d'une réunion religieuse et politique que fait Pouqueville pour la ville de Castoria, habitée par des Grecs et des Aroumains ; l'archevêque Néophytos reçoit les notables de la ville. « Lorsque tout le monde fut réuni, on me prévint qu'on allait s'occuper des affaires de l'éparchie, objet ordinaire des délibérations de cette réunion religieuse et civile à laquelle un évêque suffragant et les diacres furent admis, en prenant séance au-dessous des notables » (Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, t. III, Paris, 1826, p. 1-3).

[3] Edith Durham commence son étude citée précédemment (« Some Montenegrin Manners and Customs », p. 85) avec les phrases suivantes : « The great Servian Empire of the middle ages, which included the whole of Servia, Macedonia, Bosnia, the Herzegovina, Albania and Montenegro and held Bulgaria and Thessaly as vassal States, had a fatally weak point in its construction ; the peoples of which it was compounded were all in the tribal state of a nation's history. It was a huge unwieldy mass of rival clans each led by its own chieftain ».

[4] La consanguinité, qui implique des éléments liés au sang humain, n'a pas la même signification purement biologique qu'elle a pour la médecine, par exemple. Pour les sciences sociales et les croyances des gens du passé, la consanguinité est un système de pensée qui règle des problèmes sociaux. Pour cette fin elle emploie des notions qui n'ont rien à voir avec la consanguinité

La règle générale s'exprime ainsi : un groupe tribal suppose avoir un ancêtre commun, ce qui fait que le sang de ses descendants est le même. L'expression habituelle et qu'on peut encore entendre de nos jours pour justifier un comportement solidaire est « nous avons le même sang ». Cet ancêtre transmet à ses descendants, en même temps que le sang, son nom ; le nom de l'ancêtre devient pour l'ensemble des descendants leur patronyme commun. Il s'agit donc d'un ancêtre éponyme qui, dans la légende fondatrice du groupe, est aussi à l'origine de la propriété ; celle-ci sera partagée entre ses fils, jamais entre ses filles. A leur tour, les fils deviennent les fondateurs des diverses branches de la tribu (les phratries) et donnent chacun un patronyme commun à leurs propres descendants, patronyme qui vient s'ajouter au patronyme général, celui de l'ancêtre commun de la tribu.

Les variantes de cette première esquisse sont nombreuses, je ne retiens pour le Sud-Est européen qu'une seule, importante, qui concerne les Aroumains. Ces derniers comprennent des groupes appelés différemment ; s'ils ont un nom commun, un costume commun, des coutumes communes, une vie économique commune et la conscience d'appartenir à un même groupe, ils n'ont pas d'ancêtre fondateur.

La vie tribale se maintient mieux en l'absence d'un État puissant, une tribu étant elle-même un État, même s'il a des dimensions réduites par rapport aux États modernes, et même s'il vit organisé en se basant sur une coutume transmise oralement. Entre l'indépendance d'une tribu et le désir d'un État de régler la vie de ses sujets il y a des conflits d'intérêts qui conduisent souvent à des oppositions armées et qui trouvent difficilement la voie du compromis. Ces conflits se sont développés même dans le cadre des États balkaniques modernes.

Une formation tribale est toujours armée, afin de résister à d'autres formations armées. L'indépendance d'une tribu suppose le droit d'exercer la justice ; on se rend soi-même justice dans la vie de tous les jours. Des groupes armés se trouvent à tous les niveaux ; il en est de même pour la justice, qui est exercée par des groupes de dimensions réduites à tous les niveaux. Ce n'est que lorsqu'un danger extérieur menace la tribu toute entière, que les oppositions internes s'effacent pour reparaître après la disparition de ce danger.

Une société en armes crée des conditions favorables aux conflits armés. Et comme les problèmes du sang et de la consanguinité ne fonctionnent pas seulement au niveau de la parenté familiale, mais aussi à celui des conflits situés à tous les niveaux, la vendetta, avec ses pratiques et son vocabulaire, est généralisée et survit jusqu'à nos jours, malgré des essais successifs pour les

---

biologique, mais avec les problèmes sociaux qu'elle doit résoudre. Voir mes études « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985 p. 121-147, et « Les errements de la parenté », *Revue des études sud-est européennes* 41, 2003, p. 353-363 [ces deux articles sont repris dans le présent volume].

interdire. La comparaison et le rapprochement entre une action de guerre et une vendetta est dans cette mentalité normale ; si l'ennemi tue un membre de ta tribu à laquelle tu appartiens et dont tu es l'un des consanguins, tu dois tuer quelqu'un du groupe adverse, pour « reprendre ton sang ». L'honneur est lié aux actions armées : tuer quelqu'un lorsqu'il le faut est considérée une action honorable. Les règles qu'il faut suivre dans de telles situations sont bien connues et ce sont elles qui fixent les critères de la morale et de l'honneur.

Les deux premiers codes du Monténégro sont marqués de manière évidente par les caractéristiques d'une société tribale, celle monténégrine. Ils sont accompagnés par quelques timides recommandations qui voudraient exprimer un esprit moderne.

2. Confédération tribale ou État moderne

Les deux premiers codes manifestent le désir des rédacteurs (à commencer par le chef religieux du pays) de transformer leur société tribale en une société moderne, où surtout la justice ne devra plus être exercée par chaque petite formation sociale, mais seulement par l'État.

Ce même désir de transformation d'une société archaïque en une société moderne justifie la transformation du caractère du chef politique, qui perd par la suite son double caractère en perdant les attributs religieux et en conservant seulement ceux laïques et politiques. Le *vladika* devient un prince et se distingue ainsi des précédents, même si les nouveaux chefs appartiennent au même lignage qui donnait les *vladika*.

Une autre transformation, toujours aussi évidente, commence à la même époque mais elle n'a pas encore réussi à effacer les anciennes divisions du pays. À la question « quel est le nom d'un habitat » quelconque ou celui d'une « région », on répondait par le passé en évoquant le nom de la population qui l'habite. Ainsi, un habitat ayant l'aspect et les contours d'un village, était désigné du nom du groupe social qui l'occupait, d'habitude une phratrie (*bratstvo*). Le nom de l'habitat est celui du fondateur du groupe dans sa forme au pluriel. Emile Sicar[5] fait une excellente présentation de cette transformation des anciens habitats qui abritent une phratrie et qui étaient devenus des villages modernes, dans la région centrale de l'ancienne Yougoslavie. La même chose arrive au Monténégro, où le *bratstvo* commence à être de plus en plus souvent désigné par le nom de « village », *selo*[6]. Quant à la région qui portait jadis le nom patronymique des membres d'une tribu, elle est désignée du nom de *nahija*, qui signifie

[5] E. Sicar, *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, 1943.

[6] Le même phénomène se déroule partout dans le Sud-Est européen ; des fois l'ancien nom qui dérive du nom du fondateur du groupe peut survivre, mais le plus souvent il change de caractère. Ainsi, la ville de Bucarest était appelée *Bucureştii*, c'est-à-dire le nom au pluriel des descendants de Bucur, ancêtre des premiers habitants.

« département ». La transformation qui s'est opérée ici peut être observée ailleurs, accompagnant la transformation habituelle d'une vie sociale basée sur la consanguinité en une vie sociale moderne.

3. Le code de 1796

Le code est en fait une deuxième version ; elle est due aux mêmes personnes qui avaient publié auparavant la première version, de dimensions plus réduites. Rédigé sous la direction du *vladika*, il comprend 33 articles ; on ne peut pas s'empêcher de penser que le nombre des articles ne résulte pas des besoins de nature juridique, mais de la volonté pieuse des rédacteurs, qui voulaient que ce nombre corresponde avec le nombre d'années vécues par Jésus Christ. On ajoute, pour qu'il n'y ait pas l'ombre d'un doute sur leur appel à la volonté divine, que le code a été rédigé « le jour de la Transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ » et dans le monastère central du pays, à Cetinje.

Cette manière de penser et de donner du poids et d'autorité au code rappelle la manière de s'exprimer habituelle pour bien des documents du passé, et ceci non seulement pour le Monténégro. Entre autres, pour accroître la force des nouvelles dispositions, on ajoute une malédiction destinée à effrayer ceux qui ne respecteraient pas les nouvelles lois. Deuxième trait caractéristique du passé, ce n'est pas seulement celui qui enfreint la loi qui est touché par la malédiction, mais l'ensemble de son groupe social. Manière habituelle de penser par le passé, on l'a vu ressusciter sous la dictature communiste, où la faute de quelqu'un avait des conséquences sur l'ensemble de ses parents, jusqu'à un degré variable de parenté. Celui-ci variait en rapport avec l'importance sociale de la personne qui devait être punie ; plus elle était importante, plus des parents lointains étaient touchés. Les origines de cette pratique sont anciennes ; les lois de Gengis Khan, par exemple, voulaient ainsi que lorsqu'un personnage masculin important était mis à la mort, tous ses parents masculins subissent le même sort, excepté les femmes[7]. Cette manière de penser correspond aux règles de la vendetta, qu'elle imite ; en éliminant tous les membres masculins d'un groupe apparenté on évite une éventuelle vendetta. Il s'agit d'une règle qui devient habituelle même pour l'administration d'un État, surtout lorsqu'il s'agit d'un empire, principe qui a été suivi de manière habituelle aussi dans le cadre de l'Empire ottoman.

Le souci principal des rédacteurs du code – à en juger par le contenu des divers articles – est d'éliminer la justice exercée par chacun pour la remplacer par une justice qui agit au nom de l'État[8]. Malgré cette insistance sur l'obligation de

[7] Le cas du prince roumain Constantin Brâncoveanu, décapité au début du XVIII^e^ siècle avec tous ses fils par les Turcs, est un exemple relativement proche de cette pratique. Les femmes seules ont été épargnées.

[8] La justice exercée par les villageois et non par l'État est connue non seulement dans les sociétés tribales des Slaves du sud : T. R. Đorđević, « Selo kao sud u našem narodnom običajnom pravu »,

ne plus se faire justice soi-même et d'appeler aux organes de l'État, cette nouvelle disposition est transgressée sans hésitation dans certaines situations par ce même code. S'agirait-il du sentiment qu'on ne peut pas effacer vraiment les règles traditionnelles de la vie locale ? S'agirait-il du fait que même les rédacteurs du code croyaient encore à l'efficacité et à la justesse morale des anciennes règles de vie qui étaient en contradiction avec les dispositions innovatrices du code ? Peut-être les deux hypothèses sont également vraies.

Ainsi, le code admet qu'on peut tuer quelqu'un « par nécessité », situation peu claire et qui n'est pas définie, et il interdit seulement de tuer par malice ou par orgueil, situations également non définies. Ainsi, n'importe qui peut tuer un assassin, quelqu'un qui vous insulte, ou qui vous frappe (avec le pied, la main, le *tchibuk* « pipe »), ou un voleur surpris en train de voler.

En interdisant de se faire justice soi-même, on indique que les gens seront punis par les juges « officiels », qui appliqueront « le châtiment mérité », qu'on oublie de définir.

Deux autres situations sont prévues ; le problème des jeunes filles ou des femmes enlevées par des hommes, et celui de la préemption qui concerne la propriété. Ces situations étaient courantes ; on le sait aussi à travers les enquêtes de Bogišić que les problèmes concernant la propriété sont nombreux et leurs règles circulent à l'ensemble de la société sous forme orale. Le code évoque le droit de préemption, mais ignore le reste des aspects liés à la propriété, donc des aspects essentiels pour la vie sociale et économique.

Un autre aspect, traité de manière brève, est celui des « duels », phénomène courant. Encore une fois la nouveauté de la nouvelle règle est entachée d'une survivance ; il est toujours permis de provoquer quelqu'un en duel, mais il faut le faire seul, car il est interdit dorénavant de se faire accompagner par un groupe.

Les condamnations à la mort prennent plusieurs formes ; le fautif est pendu, lapidé, ou mis mort à coups de pistolet.

4. Le code de 1855

Composé et publié un demi-siècle après le précédent, il ne réussit pas à éviter ni les qualités ni les tares du précédent. Surtout, il ne réussit pas à éliminer les survivances inacceptables de la vie d'une société tribale.

Le code de 1799 était l'expression du *vladika* entouré par les « chefs », les « anciens » et les représentants de chaque tribu ; celui de 1855, rédigé toujours à Cetinje, est cette fois fait sous la direction du « prince et seigneur, aidé par les

---

Zbornik filozofskog fakulteta (Belgrade) 1, 1948. Voir quelques détails sur le fonctionnement réel de la justice de l'État dans l'ouvrage signé par L. C. Vialla de Sommières, *Voyage historique et politique au Monténégro*, Paris, 1820, 2 vol. (chap. III du premier volume).

chefs et les vieillards » (les anciens)[9]. Il s'agit donc dans les deux cas des chefs habituels de la société monténégrine[10]. Aucun vrai juriste ne participe, mais les rédacteurs sont des gens qui probablement connaissaient bien la coutume orale du pays. Ici aussi, pour raffermir l'autorité politique du texte, on ajoute des arguments de nature religieuse ; le code est publié le 23 avril, jour où l'on fête Saint Georges, l'un des deux saints (Saint Georges et Saint Démètre) qui divisent l'année en deux parties, situation vraie pour l'ensemble des populations orthodoxes de l'Europe du Sud-Est. Mais cette fois, dans l'introduction, on insiste plus sur la nécessité d'avoir un code écrit comme fondement de la justice, et non plus seulement les décisions exprimées oralement par les chefs traditionnels. Ceci, pour que « toute justice capricieuse et arbitraire disparaisse et que le peuple ait une justice régulière ». Ce souhait est accompagné par le désir exprimé également dans le code précédent, d'éviter « tout tribunal arbitraire ».

Encore une fois, malgré la volonté d'éliminer la justice faite par chacun, le code maintient quelques droits du passé parmi les plus importants et les plus contradictoires avec la justice moderne de l'État. Ainsi, on peut tuer soi-même un traître, ou quelqu'un qui s'oppose à l'action de la justice, ou un malfaiteur et éventuellement son défenseur, n'importe où « dans l'endroit où on le rencontre », ou celui qui frappe sans raison un monténégrin avec le pied ou la pipe, ou quelqu'un qui le maltraite (à condition qu'il le tue à l'instant même où cela arrive), ou un agresseur (après l'avoir conjuré de cesser de le faire), ou une femme qui trompe son mari, mais obligatoirement ensemble avec son amant[11], s'il les surprend en train de le tromper, ou un voleur surpris au moment où il commet le délit.

On se pose la même question comme pour le code précédent ; les rédacteurs ne pouvaient pas se libérer eux-mêmes des règles coutumières de leur pays ? Ou les rédacteurs croyaient qu'ils ne pouvaient pas éviter certaines règles coutumières qui avaient une place importante dans la vie de chacun ? Nous croyons que les deux explications sont valables, surtout si on sait que ces aspects qui lient entre eux l'honneur et la violence se perpétuent jusqu'à nos jours, malgré les lois rédigées par Bogišić, et malgré la présence des codes modernes de la Yougoslavie.

---

[9] On peut utilement consulter les commentaires du code pubiés par S. Gesetze, *Montenegro und die Montenegrinen,* Leipzig, 1877 (le sixième chapitre, « Montenegrinische Gesetze. Der Codex Danilo »).

[10] L'autorité des chefs de tribus était assez grande, mais elle ne s'exerçait pas partout de la même manière (S. V. Vukosavljević, *Organizacija dinarskih plemena*, Belgrade, 1957). L'organisation des tribus n'était pas, elle non plus, toujours la même ; il y avait des tribus simples et des tribus complexes comprenant plusieurs tribus ; Stevan Dučić (*Život i običaji plemena Kuča*, Belgrade, 1931) décrit la composition de la tribu des Kuci, qui avaient une tribu montagnarde avec son chef (voïvode) et cinq tribus de plaine, chacune avec un autre voïvode.

[11] Voir à cet égard l'ouvrage de M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, 1954.

On trouve des aspects apparemment curieux, qui peuvent étonner si on ne connaît pas les règles particulières de l'honneur ; ainsi, on peut tuer quelqu'un s'il vous frappe avec la pipe. Dans le précédent code on disait le *tchibouk*, nom donné à une pipe qui a une forme particulière, fréquente dans le monde islamique de l'Europe du Sud-Est, également aussi parmi les populations chrétiennes qui vivaient en contact avec les musulmans. Et, toujours comme un élément inattendu et caractéristique du code local d'honneur, est la situation de l'homme qui refuse de participer à la défense armée du pays et la punition qu'on lui applique : « ...ces peureux ou indifférents au sort de leur patrie seront désarmés, et ils ne pourront plus, pendant toute leur vie, porter les armes... outre cela, on les contraindra à porter un tablier de femme... ». On peut se rappeler, afin de préciser ces aspects, que la prison centrale du pays située à Cetinje n'était pas fermée, car on prenait les armes aux hommes avant de les enfermer ; or, un homme circulant sans armes se déshonore, ce qui explique pourquoi personne n'évadait.

Le code a 98 articles et concerne des situations sociales plus nombreuses que le précédent. Ainsi, le problème des brigandages qui s'exercent dans les pays voisins est mieux défini : « ...le vol, le brigandage et toute malversation, de quelque nature que ce soit, sont prohibés, mais seulement en temps de paix ». Encore une fois les règles de l'honneur ou de ce qu'il est ou pas permis de faire, prend un aspect particulier, qui ne caractérise pas seulement le Monténégro. Le brigandage à l'occasion d'une guerre continue à être permis, le butin ramené chez soi étant même une marque de bravoure[12].

Deux aspects qui apparaissent fréquemment ailleurs dans les sociétés à vendetta apparaissent clairement dans ce code. Ainsi, on interdit de remplacer la vengeance par de l'argent ; il s'agit donc d'une forme archaïque de vendetta. On accepte par contre de payer les blessures, dont le montant varie en relation avec leur gravité. Les « duels » solitaires continuent à être permis, mais ceux qui opposent des groupes sont interdits ; les accompagnateurs sont désignés du nom de « parrains ».

Le droit de préemption pris en considération dans le code précédent est mentionné, les règles selon lesquelles il doit fonctionner sont celles habituelles pour de nombreuses autres populations[13]. Les règles concernant la propriété sont plus nombreuses et elles mettent en rapport également les relations entre père et fils. Comme pour l'ensemble des populations sud-est européennes, les hommes ont ici une relation particulière et privilégiée par rapport à la propriété.

---

[12] On peut consulter les considérations riches et intéressantes de M. Koller, *Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit*, Munich, 2004, le chapitre « Das montenegrinische Räuberwesen im 18. Jahrhundert ».
[13] Valentin Al. Georgescu décrit la manière dont la préemption fonctionnait dans les Pays roumains (*Preemţiunea în istoria dreptului românesc*, Bucarest, 1965) également parmi les seigneurs et parmi les paysans. Nikola F. Pavković décrit le même phénomène tel qu'il fonctionne dans la coutume des Slaves du sud : *Pravo preče kupovine u običajnom pravu Srba i Hrvata*, Belgrade, 1972.

L'image offerte par ce deuxième code de la société monténégrine est plus complète que celle offerte par le précédent ; le savoir des rédacteurs, excellents connaisseurs de la coutume, est confirmé non seulement par les recherches de Bogišić mais aussi par les recherches insistantes effectuées au XX^{e} siècle.

5. Le code de Bogišić (1888)

Invité par la direction politique du Monténégro de faire un code moderne pour le pays, Bogišić utilise les informations qu'il avait recueillies précédemment sur les coutumes des Slaves du Sud. Il respecte la plupart des règles de la vie sociale locale, en éliminant ce qui ne pouvait faire partie d'un code moderne, car en contradiction avec la morale. Sa formation universitaire juridique et son savoir lui permettent de rédiger un code qui est resté l'unique exemple pour la manière sage d'utiliser les particularités d'une vie sociale archaïque, tout en lui donnant une expression concordante avec les règles modernes du droit.

Ses mérites ont été mis en lumière dans de nombreuses publications signées par ses contemporains. L'ouvrage a été traduit en plusieurs langues ; j'utilise ici la traduction française due à deux juristes de renom, qui est accompagnée par une partie de leur préface. Mes commentaires, comme pour les deux autres codes présentés plus haut, ne constituent pas un commentaire de juriste, mais un de sociologue ; je désire connaître dans quelle mesure ces trois codes reflètent ou pas la vie sociale locale.

C'est avec la préemption (articles 48-51) que mon choix commence ; ces articles reflètent une pratique commune pour l'ensemble des peuples du Sud-Est européen[14]. Pour définir quels sont les premiers ayants droit à l'achat d'un bien immobilier, Bogišić doit d'abord définir la parenté, car les deux critères essentiels qui définissent le droit de préemption tiennent de la parenté et du voisinage ; il considère que les personnes faisant partie d'un groupe sont celles apparentées jusqu'au sixième degré. Il fait ainsi appel au système de parenté défini par l'Eglise orthodoxe, système précis et minutieux qui s'était imposé parmi les populations orthodoxes de la région. Les membres d'un tel groupe apparenté sont empêchés de se marier entre eux par l'Eglise, car ils sont considérés comme étant trop proches parents. C'est seulement à partir du septième degré de parenté que les mariages deviennent possibles, situation également vraie pour la parenté par la consanguinité et pour celle par le parrainage[15].

---

[14] Bogišić maintient les règles coutumières du droit de préemption, tandis que à la même époque ce droit a tendance à disparaître dans les codes écrits des Pays roumains, bien que dans les villages la coutume fonctionnait encore (V. Al. Georgescu, *Preemţiunea în istoria dreptului românesc*, « Partea treia »).

[15] *Îndreptarea legii*, 1652, règles du *Nomocanon* republié en traduction roumaine à Bucarest, en 1962. On présente tous les détails du système de parenté orthodoxe, qui maintient les traditions fixées par le passé dans l'histoire de Byzance.

Même sans le dire par écrit, on sait que ce sont les hommes qui peuvent vendre et acheter ; on cite quand même l'exception des cas où « la femme représente la maison », c'est-à-dire les cas où dans une maison il n'y a pas d'homme. Par la notion de « maison » (*kuća*) on désigne en fait la plus petite unité sociale (celle qui en français est appelée *maisnie* et en anglais *household*).

L'article 61, également inspiré par la coutume, fixe les droits des étrangers lors d'un achat. Comme ailleurs dans les Balkans, celui qui achète une maison (il s'agit cette fois bien d'une habitation) et la terre agricole lui appartenant, acquiert en même temps des droits sur l'ensemble des communaux, dans la même mesure que les autres propriétaires de maisons et de terres arables. Cette règle est plus rarement appliquée en Europe occidentale, mais au Monténégro cette règle avait un caractère généralisé et avait force de loi même lorsqu'elle se basait exclusivement sur une tradition orale. Là où la coutume n'avait pas été mise par écrit par un juriste renommé (le cas par exemple de la Roumanie) cette règle était suivie régulièrement.

Toujours aussi importants et explicites sont les articles concernant la copropriété (103-104 et 108) et ceux concernant l'utilisation de l'eau des rivières (117-132) ; là encore les règles recommandées par le code correspondent à des pratiques communes, largement connues ailleurs[16].

Les articles qui se rapportent à l'élevage et à l'utilisation des animaux, de même que l'entraide, reflètent de manière visible des coutumes qu'on a pu enregistrer encore vivantes et étudiées au XX^{e} siècle (art. 313-317, 341-347 et 442-450).

La situation inférieure de la femme par rapport à l'homme et à la propriété reparaît dans les articles 483 et 676 ; une femme ne peut rien faire sans l'accord des autres membres de la maison, et si elle est seule, sans mari, on l'oblige à avoir un tuteur, homme bien entendu. Si la situation d'infériorité peut sembler aujourd'hui comme une réminiscence du passé, en fait les codes de lois modernes de l'Occident faisaient la même différence entre hommes et femmes, en désavantageant les dernières.

Les articles 577-580 reviennent en partie sur des règles inclues dans les codes précédents et concernent la légitime défense ; mais, lorsqu'on arrive au « prix du sang », pratique en relation avec la vendetta, on écrit nettement : « à tout jamais il sera interdit de réclamer le prix du sang humain ». La vendetta est exclue des codes modernes de lois ; malgré tout, dans certaines régions occidentales, surtout méditerranéennes, où survivent des systèmes de parenté archaïques, elle survit de nos jours.

L'âge de la majorité est établi pour la plupart des personnes à 21 années mais, soucieux de la coutume, le code ajoute que le moment du mariage peut constituer pour un homme un vrai critère de majorité (art. 636-639) même s'il n'a

[16] L. Ćirić-Bogetić, *Komunice u Crnoj Gori u XIX i početkom XX veka*, Titograd, 1966.

pas encore les 21 années requises par le code. Cette manière de voir est encore une fois commune aux populations du Sud-Est européen ; elle prend des aspects plus évidents dans les régions où le mariage signifie la séparation des fils avec leurs parents.

Plus loin sont reproduites les règles de la communauté familiale (art. 686-697 et 964-968) ; elles suivent de vraiment près les règles de la coutume. Il en est de même lors de la présentation des règles orales suivies dans les communautés tribales ou celles des phratries (art. 707-719). Quelques affirmations doivent retenir l'attention : « Alors que la communauté se trouve réduite à une seule tête, homme ou femme, elle subsiste néanmoins » (art. 707). Pour mieux comprendre cet article il faut connaître l'étude de Bogišić sur la *kuća zadružna* et la *kuća inokosna* qui affirme que si l'esprit de l'ancienne forme de groupe domestique subsiste, la communauté composée par plusieurs personnes et couples mariés se reforme[17].

Il est nécessaire de souligner la sagesse et le savoir de Bogišić, en comparant les règles établies par lui avec les réalités sociales étudiées, encore vivantes au XX^e^ siècle. Ceci d'autant plus qu'il reste le seul ayant conduit à ses fins une entreprise aussi difficile. Ses mérites ne tiennent pas seulement du savoir juridique, mais également de celui du sociologue et de l'ethnologue.

6. Coutume orale, coutume écrite. Droit universitaire basé sur la coutume

On définit souvent la coutume comme un ensemble de modes de vie basé sur des règles juridiques non-écrites, au contraire du droit écrit, expression du savoir des juristes qui ont une formation universitaire et travaillent au service de l'État. En fait la réalité est bien plus complexe et la forme sous laquelle s'est conservée la coutume prend des aspects d'une grande variété. En travaillant sur les coutumes des diverses populations européennes on se rend compte que la coutume est connue de nos jours sous des formes diverses qui présentent des différences les unes par rapport aux autres.

La forme la plus simple est celle qui commence de manière insistante avec le recueil de coutumes juridiques publié par Jacob Grimm au début du XIX^e^ siècle. Ses *Deutsche Rechts Altherthümer* ont servi de modèle à bien d'autres recueils de coutumes juridiques, la plupart et les meilleurs appartenant au XIX^e^ siècle, lorsque la vie coutumière et le souvenir du passé étaient encore vivaces. Ces recueils sont l'œuvre de gens ayant une éducation solide, même lorsqu'il ne s'agit pas de juristes. Comme les matériaux recueillis étaient classés en rapport avec les questions sur lesquelles on voulait recueillir des informations, on obtient une

[17] Voir l'étude de I. Stănculescu, « Balthasar Bogišić. Les coutumes des Slaves du sud. Contribution », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 31, 2007, p. 57-66.

masse d'informations d'un grand intérêt, mais qui ne sont pas toujours organisés dans un corpus ayant une structure claire.

Les coutumes appelées « juridiques » concernent parfois l'ensemble des aspects de la vie sociale, mais elles ne couvrent pas toujours dans les publications l'ensemble de la vie sociale. Il y a des occasions qui, selon les besoins de l'enquête ou les particularités de la vie locale, conduisent vers un aspect seulement. C'est le cas par exemple des coutumes (*statuti*) qui organisaient la vie des communautés paysannes de la région de Trento, et qui couvrent une longue période comprise entre les XIII^{e} et XIX^{e} siècles[18]. Ces règles de vie, mises par écrit, devaient répondre surtout à la vie économique et à l'organisation de la vie sociale locale. On ne trouve pas l'expression des aspects liés à la violence, tels qu'ils apparaissent dans les anciens codes du Monténégro, car dans la région de Trento la vie tribale était disparue depuis longtemps. Un aspect particulièrement intéressant est le fait qu'on peut constater, à travers les coutumes publiées dans ces trois volumes de *statuti* qui couvrent sept siècles, une évolution qui les fait passer de rédactions faites par des gens qui tout simplement savaient écrire et connaissaient leur région, vers des textes écrits de manière évidente par de vrais juristes. On arrive ainsi, dans la même région et dans les mêmes communautés, à des rédactions au début écrites par des non-spécialistes, et à la fin de manière évidente rédigées par de vrais spécialistes.

Le recueil des coutumes tribales albanaises organisé par un prêtre franciscain albanais, Stjefen Gjeçov [alb. Shtjefën Gjeçovi][19], dans les années trente du siècle passé, rappelle les règles de vie du Monténégro. Régions voisines, leurs populations se confondaient parfois les unes avec les autres, ayant les mêmes structures sociales tribales ; les ressemblances sont non seulement évidentes mais explicables. Gjeçov classe les coutumes en les organisant par chapitres et rend ainsi une image complète de la vie de la société albanaise du passé, et pas seulement, car bien des aspects survivent. Son ouvrage ne désire pas être un code de lois, mais une image complète de la société étudiée, vue à travers ses coutumes juridiques ; ses dimensions sont celles d'un volume tandis que les anciens codes du Monténégro étaient composés seulement par quelques dizaines de règles, comprises dans quelques pages et couvrant un secteur seulement de la vie sociale.

On peut ajouter à ces ouvrages, comme présentant une situation à part, le livre de Margaret Hasluck dédié à la description d'un seul aspect de la vendetta

---

[18] *Carte di regola e statuti delle comunita rurali trentine*, 3 vol., Milan, 1991, avec une préface de P. H. Stahl, « Gli statuti delle comunità ».

[19] Le texte, paru originairement en albanais [*Kanuni i Lekë Dukagjinit, permbledhë e kodifikue prej Shtjefën Konst. Gjeçov*, Scutari, 1933], a été traduit en italien : *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, traduction de P. P. Dodaj, sous la direction de P. G. Fishta e G. Schirò, Rome, 1941. Une édition plus récente est publiée en français : *Le Kanun di Lekë Dukagjini*, Kosovo, 2001.

albanaise, celle qui touche des parents rapprochés[20]. Il s'agit toujours de coutumes proches des précédentes, mais qui forment un ensemble logiquement organisé et conduisent vers une manière claire pour connaître et comprendre les réalités sociales.

Les deux vieux codes du Monténégro présentent une particularité particulièrement intéressante ; rédigés par des Monténégrins sans formation juridique, ils veulent introduire dans les codes des aspects innovateurs qui leur semblent être les plus urgents à être connus et appliqués. On apprend ainsi non seulement des aspects de la vie locale, mais ce qui dans la mentalité des rédacteurs, habitants de la région, était considéré par eux comme essentiel pour leur vie.

Coutumes orales : a) coutumes orales écrites par les habitants qui les pratiquent ; b) coutumes orales recueillies par des spécialistes et publiées en tant que telles ; c) coutumes orales recueillies et mises en forme par des juristes ayant une formation universitaire ; d) toutes ces variantes constituent tout autant de catégories différentes. Ce n'est pas leur oralité ou leur relation avec la coutume qui peuvent seules les classer dans une catégorie ou une autre, mais surtout la manière dont on les compose, on les utilise et on les publie est celle qui compte. Les exemples européens peuvent être multipliés, mais je me suis limité à rappeler ces quelques situations qui touchent de près le Sud-Est européen.

[20] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania.*

« PAYS » ET COMMUNAUTÉS DE VALLÉE
EXEMPLES ROUMAINS ET EUROPÉENS

À l'origine des principautés (*voievodate*) roumaines on trouve une série de formations sociales de moindre importance, qui annoncent la constitution des États. Si ces formations ont été des fois citées, leur étude est encore loin d'avoir éclairé l'ensemble des problèmes qu'elles soulèvent ; cette situation est due au fait que les documents écrits les concernant sont peu nombreux, car certains d'entre elles précèdent l'apparition des documents écrits. Sociologues et historiens cherchent ensemble des réponses ; les rares informations du passé sont complétées par l'étude directe des formations archaïques ayant survécu au XX^e^ siècle ; les dernières années de vie du « pays » de Vrancea, par exemple, précèdent l'installation de la dictature communiste. Ce fut cette dernière qui, par le changement complet du système de propriété, a supprimé aussi les anciens modes de vie.

Dans les lignes qui suivent, après avoir décrit les caractéristiques de quelques-unes des formations archaïques les mieux connues, je présente des formations semblables observées ailleurs en Europe. En comparant leurs structures politiques et leurs modes de vie, j'essaie de mettre en évidence les éléments qui les rapprochent et aussi quelques différences. Cette démarche est facilitée par le fait que ces formations qui précèdent l'organisation des vrais États sont fortement semblables. La présente étude est le début d'une recherche consacrée à la connaissance des formations pré-étatiques européennes, qui ajoute aux points de vue de l'historien et du sociologue celui de la géographie humaine.

1. « Pays » (*țări*) et confédérations roumaines de vallée

Les chroniqueurs mentionnent l'existence de plusieurs « pays » roumains situés le long de la chaîne des Carpates ; le savant prince Dimitrie Cantemir, qui a régné en Moldavie au début du XVIII^e^ siècle, cite l'existence de trois de ces pays encore vivants durant son règne[1] : celui de Tigheci, situé dans la plaine et défendu par des forêts, était en train de disparaître ; celui de Câmpulung, qui verra arriver sa fin dans peu de temps ; et, enfin, celui de Vrancea. Sur le premier, on connaît peu de choses ; sur le deuxième il reste les volumes de documents publiés par

[1] Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae / Descrierea Moldovei*, introduction par M. Holban, traduction par Gh. Guțu, notes sur l'édition par D. M. Pippidi, commentaire historique par N. Stoicescu, Bucarest, 1973.

Stefanelli[2], mais qui ne disent rien sur l'organisation d'ensemble de ce pays. Par contre, le pays de Vrancea permettra aux sociologues de réunir les informations fournies par les documents historiques et les réalités vivantes observées sur le terrain ; des règles de vie archaïques, telles que les documents datant d'un demi-millénaire décrivent, y fonctionnaient encore. Ces recherches sont commencées par Henri H. Stahl qui publie dans les années vingt une première solide étude de sociologie historique[3] ; lors du congrès international qui devait avoir lieu en Roumanie en 1939, l'école sociologique de Bucarest – organisée autour du nom de Dimitrie Gusti – décide de publier sous la direction de H. H. Stahl trois volumes d'une monographie consacrée au village de Nérej, l'un des principaux habitats du pays de la Vrancea[4]. Il reviendra sur le sujet plus tard dans diverses études liées aux modes de vie communautaire des villages roumains.

Préoccupé par leur histoire, Radu Popa établit une longue liste de pays situés le long de montagnes qui séparent les provinces roumaines et publie des monographies sur deux d'entre eux[5]. Les pays sont couramment invoqués dans les études des sociologues ou des ethnologues, car ils constituent des cadres où les coutumes, les arts, les modes de vie acquièrent des caractères unitaires qui les distinguent d'autres pays. Je précise quelques-unes des caractéristiques sociales de celui ayant le mieux gardé les traditions, le pays de Vrancea, afin de permettre les rapprochements avec des situations vues ailleurs en Europe.

*

Vrancea, située entre des montagnes à la courbure des Carpates, garde le souvenir d'une ancienne structure tribale, une légende éponyme surtout ; le pays tout entier descendrait d'une « vieille Vrâncioaia » qui aurait eu sept fils. Les légendes éponymes roumaines, nombreuses, sont liées à chaque fois à l'origine d'un seul village, la situation de Vrancea étant à cet égard particulière car sa légende concerne une confédération villageoise. On peut retenir le fait que, même s'il y a une femme (cas exceptionnel) à l'origine du peuplement de ce pays, elle ne met au monde que des fils, les seuls qui comptent pour structurer une société patrilinéaire et transmettre la propriété immobilière. La légende s'arrête à ce niveau, à la différence des sociétés tribales où la population est structurée et classée jusqu'à la dernière maisnie (en roumain *gospodărie*, en anglais *household*). En effet, dans les lignages tribaux chaque personne a une place précise dans un arbre généalogique renversé, qui part d'un ancêtre commun pour

[2] T. V. Stefanelli, *Documente din vechiul ocol al Câmpulungului moldovenesc*, Bucarest, 1915, 2 vol.
[3] H. H. Stahl, « Contribuţii la problema răzăşiei satului Nerej. Dreptul public obişnuielnic vrâncean » (I-II), *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială* 8, n° 4, 1929, p. 570-615 et 9, n° 1–3, 1930, p. 201-244.
[4] Id. (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, Bucarest, 1939, 3 vol.
[5] R. Popa, *Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea*, Bucarest, 1970 ; id., *La începuturile evului mediu românesc. Ţara Haţegului*, Bucarest, 1988.

arriver à la génération la plus récente ; la mémoire généalogique est dans ces sociétés particulièrement étendue et précise car c'est elle qui détermine les droits et les devoirs de chacun[6].

Le pays de Vrancea est divisé par villages ; il apparaît structuré de cette manière dès les premiers documents écrits le concernant et qui ne remontent pas au-delà de trois siècles. Chaque village avait déjà ses terres agricoles, distinctes de celles des autres villages, terres divisées par maisnies ; le caractère communautaire de ces terres était donc effacé durant cette période. Par contre, les montagnes avec leurs alpages et leurs forêts étaient restées propriété communautaire de l'ensemble du pays ; chaque habitant pouvait mener paître ses animaux ou couper du bois n'importe où. Ce n'est qu'au XVIII^e^ siècle que les villages effectuent un premier partage des montagnes, selon de principes en relation avec l'histoire et les événements qui ont marqué la vie locale ; ces divisions traversent plusieurs phases et acquièrent une forme définitive au XIX^e^ siècle[7].

L'organisation politique du pays, telle qu'elle est connue à travers les documents écrits et également à travers les observations directes effectuées au XX^e^ siècle, donne le schéma suivant : chaque village a une assemblée qui, par différence de la situation observée dans des villages occidentaux, ne se réunit pas à date fixe (consignée par des documents écrits), mais lorsque la nécessité se fait sentir[8]. On peut se réunir par exemple lors des offices religieux dans la cour de l'église. Ce sont les hommes mariés qui y participent, les plus âgés ayant plus d'autorité ; dans la période connue par les documents écrits il n'y avait aucun chef, les participants aux assemblées semblant être égaux. Lorsqu'il s'agit de problèmes concernant le pays tout entier, chaque village envoie ses représentants à une unique assemblée du pays ; à part les problèmes occasionnels, il y a des préoccupations permanentes, qui nécessitent la réunion de l'ensemble des villages. Ainsi, on doit administrer le monastère central qui appartient au pays tout entier, monastère qui a aussi fonction d'asile de vieillards ; on doit surveiller l'activité du marchand du pays, un unique marchand ayant le droit d'exercer le commerce et nouer des relations commerciales avec l'extérieur. Ajoutons que, si le sel est un monopole de l'État, ce n'était pas le cas pour la Vrancea qui avait une situation d'exception aussi à cet égard.

Les envoyés du prince se contentent de recevoir une fois par an un impôt, impôt qu'ils ne peuvent pas augmenter, car les habitants risquent de se révolter et ne plus rien payer du tout. Au XVIII^e^ siècle l'un des princes de la Moldavie (où est située la Vrancea) offre cette région en cadeau à l'un de ses alliés ; à la suite d'un long procès les habitants gardent leur liberté. Dans la seconde moitié du XIX^e^

[6] P. H. Stahl, « Spițe de neam țărănești. Clasificări și ipoteze », *Arhiva genealogică* 4 (9), nº 3-4, 1997, p. 61-69.
[7] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, Bucarest, 1958–1965, 3 vol.
[8] Id. (sous la direction de), *Nérej*.

siècle, avec l'introduction par l'État des lois modernes (qui copient le code belge et qui ne reconnaissent pas la propriété communautaire) des problèmes graves apparaissent. C'est à partir de ce moment que l'ancienne structure politique du pays commence à changer et que les anciens caractères s'estompent. Le pays fonctionnait encore sur la base d'une coutume orale ; dans l'entre-deux-guerres, par exemple, il y a eu des milliers de transmissions de propriétés immobilières, car à chaque mariage les enfants reçoivent une part de la propriété paternelle. Mais, comme par le passé, les actes écrits n'accompagnent pas ces transmissions et par conséquent les tribunaux de la région n'ont gardé pour cette période que le souvenir de quelques transactions seulement.

*

L'archéologue Radu Popa a eu le mérite de consulter aussi les travaux des sociologues ; il publie ainsi deux livres qui réunissent les préoccupations des deux disciplines ; ses ouvrages sont d'ailleurs parmi les meilleurs ouvrages roumains d'histoire publiés dans cette seconde moitié du XX^{e} siècle. Deux pays roumains, qui ont retenu maintes fois l'attention insistante des sociologues, des ethnologues, des folkloristes, des géographes, retiennent aussi son attention ; il s'agit du pays de Maramureş et de celui de Haţeg[9]. Dans un article (publié en 1990, peu avant sa mort) où je lui ai demandé de réunir ce qui lui semblait essentiel concernant les structures sociales archaïques de ces deux pays, il précise sa pensée.

À la différence du pays de Vrancea, où il n'y a pas de chefs, les cas cités par Radu Popa notent toujours leur présence ; les cnèzes (*cnezi*) sont cités dans les documents (des XIII^{e} et XIV^{e} siècles surtout) avec leurs propriétés, ce qui lui permet de retrouver les limites des diverses formations sociales. « Les reconstitutions s'appuient entre autres sur les informations concernant la couche sociale supérieure, typique de l'époque pré-étatique de ce pays, les ainsi nommés "cnèzes", institution roumaine généralisée... Les recherches ont mis en évidence deux catégories de cnèzes se trouvant en rapports de subordination ; les "cnèzes de village" maîtres du ou de deux villages et faisant partie d'une lignée cnèziale assez large ; les "cnèzes de vallée" ou 'joupans', maîtres d'un groupe de villages situés à l'intérieur d'une sous-division géographique du pays respectif. Formés d'un nombre variable de villages (5 à 6 pour les plus petits, 20 à 25 pour les plus grands), les "cnèzes de vallée" comptent plusieurs lignées de "cnèzes de village" et une lignée de joupans située au sommet de la hiérarchie interne... ». Il continue plus loin ainsi : « La reconstitution des rapports sociaux et patrimoniaux la veille de la fondation des États roumains médiévaux est bien possible à la suite du fait que les princes régnants de Valachie et de Moldavie, tout comme la couronne magyare (pour le cas des territoires roumains inter-carpatiques tombés sous

[9] Voir *supra*, n. 5.

l'autorité de cette dernière) ont procédé, en règle générale, à consacrer par des diplômes écrits les états de fait antérieurs »[10].

Si les documents écrits ont permis à Radu Popa de délimiter même l'étendue de ces cnèzes, ceci n'a pas été possible pour l'ensemble du pays. Ce sera par une autre méthode (qu'il appelle « archéologie sociale ») que Henri H. Stahl essaie de retrouver les traces des anciennes formations sociales ayant précédé l'apparition des documents écrits de l'État. En effet, dans de nombreux endroits du pays (les recherches à cet égard ne sont qu'à leur début) on dégage à travers la manière dont sont fixées les limites des villages, la présence d'ensembles supra-villageois ; ces structures territoriales prouvent l'existence des organisations sociales qui les ont fixées, car elles ne pouvaient pas résulter du hasard. En effet, elles expriment une logique destinée à assurer aux villages les conditions d'une vie économique normale. Henri H. Stahl cite l'exemple du Pays d'Olt, et publie aussi d'autres cas où ces principes logiques de partage des terres sont évidents. D'ailleurs, la plupart des limites territoriales villageoises roumaines précèdent les premiers documents écrits et constituent la preuve de l'existence d'une vie sociale disparue.

2. Les communautés des Pyrénées

Les régions pyrénéennes abritent des exemples typiques de communautés de vallée sur un versant comme sur l'autre. La plus petite unité sociale est désignée souvent du nom de « maison », d'autres fois de « feu » ; les maisons proches constituent des voisinages ; des villages tout entiers constituent à leur tour des voisinages, mais plus importants ; l'ensemble des villages d'une vallée forme le voisinage de la vallée.

La vallée de Roncal est l'une des vallées basques ayant le mieux gardé ses anciennes structures sociales. La vallée, comme la plupart des vallées orientées vers le sud, descend du nord vers le sud, de la montagne vers la plaine ; elle abrite une population qui semble ne pas avoir beaucoup évolué numériquement dans le temps ; on compte en 1796 3588 personnes et en 1940 4250. Dans un ouvrage signé par Juan Cruz Ali Aranguren[11], on cite les preuves d'une vie communautaire au II^{e} siècle ; l'existence d'une organisation politique de la vallée depuis ces temps anciens est confirmée par les accords conclus avec des vallées proches (par exemple avec Baretous en 1375 ; avec Anso en 1407 ; plus tard avec d'autres). Ces ententes se répètent par la suite et règlent essentiellement des problèmes liés à la vie économique et à la propriété. De semblables pactes sont conclus aussi avec les vallées situées du côté français (avec celle de Soule par exemple) pactes qui,

[10] R. Popa, « Formations social-territoriales aux débuts de l'État roumain », *Études roumaines et aroumaines* 1, 1990, p. 108.
[11] J. C. Ali Aranguren, *La Mancomunidad dell valle de Roncal*, Pamplona, 1989.

eux aussi, se répètent. Les sept communautés de la vallée concluent entre elles des pactes qui règlent des problèmes similaires ; il est bien probable qu'en fait la communauté de vallée existait depuis longtemps, avant les premiers documents écrits, et qu'à cette époque on a tout simplement mis par écrit une coutume précédemment orale.

Délimitée par les frontières naturelles de la vallée et des montagnes, la communauté locale est liée aux biens communautaires, à la défense des habitants contre la pénétration des étrangers, le droit de citoyenneté étant jalousement surveillé. Le fonctionnement d'une pareille communauté de vallée, qui dans ce cas regroupe sept villages, suppose l'existence d'un organe politique. Les interventions successives des autorités royales semblent confirmer les privilèges et le mode de vie des habitants ; la communauté de la vallée s'exprime en tant que personne juridique. Les habitants forment une *mancomunidad de villa y tierra,* communauté reconnue par les actes de l'État maintes fois et ceci jusqu'au XX^{e} siècle.

Les *siete villas* de la vallée abritent les voisinages, quartiers de village ; des relations spéciales les unissent et unissent ces voisinages avec les unités sociales plus larges. La plus petite unité sociale (la maisnie) envoie aux assemblées villageoises un représentant, un *hombre bueno*, nom qu'on rencontre souvent ailleurs en Europe, de même que celui de « voisin » pour désigner le membre d'une communauté. Le nom de groupe des habitants coïncide avec celui de leur maison (maisnie) ; il prouve leur *limpieza di sangre*, sang pur, en fait d'appartenance à une maison de bon renom, et de leurs droits de citoyens (voisins). Les dispositions coutumières, confirmées de nombreuses fois par des lois écrites, interviennent dans la plupart des secteurs de la vie sociale et décrivent des obligations et des droits précis. Une assemblée, *junta general*, qui réunit les *hombres buenos* décide des affaires de la vallée toute entière. Les représentants des sept villages (surtout les alcades) se réunissent sous la présidence de l'alcade du village de Roncal, car c'est là que se déroulent les réunions : le fait que la population de ce village s'accroît continuellement est lié peut être à sa situation centrale de siège administratif. On décide de l'ensemble des règles qui ordonnent la vie économique (forêts, alpages, élevage, agriculture). Dans une autre vallée (celle de Tena), et ceci jusqu'au XIX^{e} siècle, il y avait trois *uniones* distinctes, chacune avec un conseil composé par les *cabezas de familia* (chefs de famille, comprenez maisnie), sous la présidence d'un « consul », *prohombre mayor*.

*

Une autre vallée – celle de Baztan – est également administrée par une *junta general* qui réunit l'ensemble des *vecinos* convoqués par l'alcade. Cette assemblée est peut-être l'héritière de la communauté primitive de la vallée,

existante avant le X^e siècle, suppose Alejandro Arizcun Cela, qui publie une riche et intéressante présentation de cette vallée[12].

J'insiste sur un fait valable pour tout groupe humain qui vit sur le même territoire, dans ce cas délimité par une vallée et par des montagnes. La vie économique et les problèmes liés à la propriété conduisent nécessairement à l'organisation d'un organisme politique ; au niveau le plus bas du village il y a un premier organisme politique, et pour toute une vallée il y a une assemblée générale réunissant ceux qui vivent et travaillent dans une même région. Le fait qu'on trouve dans les pays de l'Occident européen des règles écrites émises par les autorités de l'État n'élimine en aucune manière les règles antiques, car pour être appliquées et acceptées, elles ne doivent pas être le fruit d'une décision arbitraire mais d'une réflexion vérifiée par le temps, résultant d'adoptions successives. Par différence d'autres vallées où le principe égalitaire est dominant, Arizcun Cela note déjà la présidence aux XVI^e et XVII^e siècles des *palacianos*, couche sociale supérieure, distincte des *vicinos*.

La distinction concernant la propriété, connue en Europe, existait ici aussi ; il s'agit de celle qui distingue les communaux, *comunes*, et les terres clôturées, *amojonadas*, devenues propriétés des maisnies : « ...Toutes les terres qui ne sont pas des *amojonadas* appartiennent aux voisins, qui d'habitude disposent d'elles selon les dispositions de l'assemblée générale »[13]. Le rôle d'administrateur des biens et de l'activité économique des assemblées générales est évident ici aussi, rôle semblable à celui observer ailleurs. La situation qui caractérise le passé, même si elle se maintient à certains égards, supporte aussi un changement évident qui commence à être connu[14].

*

Sur le versant nord des Pyrénées, en France, on trouve le pendant de la situation des vallées situées en Espagne, au sud des montagnes. Je retiens l'exemple du « pays » des Sept Vallées du Labéda, désigné aussi par le nom de « La montagne ». La plus petite unité sociale fonctionne ici comme ailleurs dans les régions pyrénéennes de la même manière ; un groupe humain apparenté, travaillant sur des propriétés qui ne changent pas de contour et qui se transmettent intégralement d'une génération à l'autre, d'un « héritier » à l'autre (je n'insiste pas sur cet aspect car il sort de l'objet de la présente étude). Plusieurs maisnies constituent un voisinage, plusieurs voisinages peuvent former un village. Encore une fois, les vallées et les montagnes dessinent les limites de la région ; la vallée

[12] A. Arizcun Cela, *Economia y sociedad en valle pirenaico de Antiguo Regimen. Baztan, 1600–1841*, Pamplona, 1988.
[13] *Ibid.*, p. 52.
[14] Voir l'étude de J. Martínez Montoya, *Pueblos, ritos y montañas*, Bilbao, 1996.

principale descend vers le nord à proximité de Lourdes et d'Argelès de Bigorre. Plusieurs villages constituent un *bic* canton, chaque vallée a plusieurs *bics*[15].

Chaque communauté s'administre elle-même : à la tête de chacune il y a deux (ou plusieurs) *cossous* « consuls ». Ce terme, présent du côté espagnol, se retrouve du côté français, de même que dans quelques régions italiennes et a une signification semblable, « administrateur de communauté ». Les consuls portent un titre qui les rattache à l'Antiquité, mais exercent des fonctions qui se résultent des nécessités contemporaines de chacune des communautés. Lorsque l'État fixe des impôts, ce sont eux qui font la répartition et qui se chargent des devoirs envers l'État. L'assemblée des communautés convoque les *bézis*, voisins, qui se réunissent dans une *béziaou* ; à retenir le nom de « voisin » donné aux habitants, nom qui a la même signification qu'au sud des Pyrénées, celle de « citoyen ». Les consuls sont choisis parmi les chefs des maisnies à tour de rôle ; chaque maisnie participe à la direction des affaires de la communauté. Les problèmes de voisinage, de droit de parcours, le règlement des relations avec les voisins constituent les aspects essentiels du travail des assemblées, de même que ceux cités précédemment qui règlent la vie économique. Le droit de faire librement le commerce avec l'Espagne et surtout le droit de s'approvisionner en sel pour leur usage personnel (qui rappelle le privilège du pays de Vrancea) constituent des exceptions notables car l'exploitation du sel était strictement réglementée ici comme partout en Europe. Ces privilèges sont les signes apparents de leur liberté de jadis, liberté qui s'est maintenue très tard.

Ayant pour seigneur un comte, les montagnards sont quand même libres ; le comte venait périodiquement « faire serment de les maintenir en leurs coutumes » et les montagnards, mais seulement après, « prêtaient serment de fidélité au comte », qui ne se mêlait d'ailleurs en aucune manière à leur vie coutumière[16].

La vallée toute entière est administrée par l'assemblé des consuls qui conduisent les communautés. Lorsqu'il s'agit de traiter les intérêts de toutes les vallées, une assemblée générale se réunit à Angelès, au début sous le ciel ouvert. Cette structure archaïque allait encore plus loin : une région plus large, la Bigorre, englobe les sept vallées : « dès les temps les plus anciens, les affaires de la province étaient délibérées... par une assemblée composée de clercs, de gentilshommes et d'hommes libres » comprenant essentiellement les habitants des sept vallées, auxquels s'adjoignent après 1170 des villages de la plaine, également libres. « On trouve ici le germe des États, sinon les États eux-mêmes, dans l'Assemblée de l'an 1109 qui approuva la rédaction des Fors et Coutumes de Bigorre »[17].

---

[15] J. Bourdette, *Annales des sept vallées du Labéda. Partie montagneuse de l'arrondissement d'Argelès (Hautes Pyrénées)*, Argelès en Labéda, 1898, l'introduction.
[16] *Ibid*., p. XXIII.
[17] *Ibid*., p. XXXVII.

*

Henri Cavaillés analyse dans un ouvrage de géographie humaine la vie de quelques vallées pyrénéennes françaises[18] ; l'un des chapitres porte sur la présentation des communautés. Il commence par mettre en lumière le rôle du milieu naturel dans la désignation des limites d'une communauté : « le domaine de montagnes et de forêts administré par les habitants d'une vallée se trouvait entièrement compris dans les limites mêmes de cette vallée »[19] ; le nombre limité de dérogations à cette règle est une preuve de plus pour la vérité de son affirmation, d'autant plus qu'il s'agissait généralement d'un domaine de faible étendue et d'exceptions. Dans l'ensemble de la région il y a une différence entre la partie basse et celle haute des vallées, différence existante également du côté espagnol ; les villages situés vers le bas disposent plus facilement de terres agricoles, ceux d'en haut moins ; par contre, les villages d'en bas manquent de pâturages que les habitants situés plus haut possédaient en quantité. L'un des problèmes habituels à résoudre pour les organismes politiques des vallées était la répartition des terres de telle manière (à commencer par les montagnes) que chacun puisse accéder aux pâturages ; la situation décrite par Cavaillés rappelle fortement celle du pays d'Olt, en Roumanie, citée plus haut.

Ainsi, ces aspects expriment la nécessité de conserver une partie du régime de l'indivision qui avait fonctionné dans un passé lointain ; les traces de cette situation sont encore visibles dans bon nombre de cas. Dans la vallée de Barrèges l'indivision était complète : « l'ensemble des communautés était, en corps, propriétaire de la totalité des montagnes, ports et forêts, qui formaient un vaste domaine collectif administré par le Consuls »[20]. Dans la vallée d'Ossau l'indivision était partielle ; chaque commune avait en utilisation communautaire les montagnes les plus proches de l'habitat. De plus, on gardait une partie située dans la partie la plus haute de la vallée, appelée « montagnes générales », comme propriété communautaire de l'ensemble des villages. Il en était de même dans la vallée de Saint Savin, où les montagnes les plus hautes étaient restées indivises. Par contre, dans la vallée de Barétous l'indivision semble avoir subsisté seulement jusqu'à la fin du XVI[e] siècle ; dans la vallée d'Aspe elle était disparue avant 1692 manifestant ainsi des différences évidentes dans l'évolution du régime des vallées.

Dans l'ensemble de ces vallées fonctionnait la même forme de propriété et d'organisation de la maisnie (appelée ici *oastau*, mot qui désigne la maison et ses propriétés en terres) ; ce système ne permet ni la division ni la vente des biens immeubles, ce qui explique la grande stabilité du réseau des propriétés. Cavaillés

[18] H. Cavaillés, *La vie pastorale et agricole dans les Pyrénées des Gaves, de l'Adour et des Nestes. Étude de géographie humaine*, Paris, 1931.
[19] *Ibid*., p. 82.
[20] *Ibid*., p. 83.

cite l'exemple de la vallée d'Ossau qui comptait 744 « feux » au XIV[e] siècle et le même nombre deux siècles plus tard[21].

L'organisme administratif des communautés suit les mêmes principes cités plus haut. Dans la vallée de Barèges, une première communauté, la plus petite, porte le nom de *locq* ; groupées, elles constituent un *vicq* ; plusieurs *vicqs* forment la « vallée » ; ce nom en apparence géographique (de même que celui de « montagne ») désigne dans ce cas non pas un milieu naturel mais la communauté des habitants ; la vallée est pour Cavaillés une « unité à la fois géographique, économique et politique »[22]. À chaque niveau fonctionne une assemblée générale qui se réunit en plein air et qui élit des *cossous* « consuls ». Tous ensemble, ils se réunissent à Luz pour traiter du gouvernement de la vallée.

L'explication du fonctionnement politique et administratif est ici, comme dans les cas précédents, liée à l'exploitation économique de la région ; l'existence et le fonctionnement de ces assemblées générales est une nécessité absolue, étant l'unique moyen de garantir les droits de tous et d'éviter les conflits. Leur origine et leur fonctionnement – j'insiste sur cette idée – n'est pas le résultat d'une intervention extérieure, mais de la vie locale.

Si les rapports entre les habitants d'une même vallée, ensuite entre les habitants des vallées voisines doivent être réglementés, il en est de même pour les relations concernant les vallées françaises avec celles espagnoles. Si dans les régions habitées par les Basques on trouve la même population d'un côté et de l'autre des Pyrénées, la situation n'était pas la même partout ; il arrive que les populations du côté français soient différentes de celles du côté espagnol. Cette différence n'exclut pas la nécessité de régler les problèmes de voisinage de tous, n'importe de quel côté des Pyrénées ils se trouvent. Toute montagne a deux versants et les alpages sont situés sur les cimes, entre les deux versants et les deux populations. Les habitants des deux versants montent également sur les alpages car tous ils pratiquent l'élevage ; là encore on est obligé à arriver à des règlements qui ne tiennent pas compte des frontières des États centralisés et des décisions d'une capitale lointaine, mais des nécessités immédiates, locales.

Cavaillés décrit de cette manière la structure administrative et politique qui ne tient pas compte de la barrière des montagnes : « entre le royaume de France et le royaume d'Espagne, il a existé pendant les trois siècles de l'ancien régime une fédération pyrénéenne... » ; elle reposait « sur un ensemble d'accords permanents conclus entre vallées françaises et vallées espagnoles et que l'on appelait lies et passeries, traités d'alliance et de paix ». Les régions les plus hautes facilitent les passages ; les sentiers sont aménagés, les routes pratiquées et bien connues par les montagnards. « C'est ce qui explique que les gens des vallées aient

[21] *Ibid*., p. 88.
[22] H. Cavaillés, « Une fédération pyrénéenne sous l'Ancien Régime. Les traités de lies et de passeries », *Revue historique* 105, nº 1, 1910, p. 2.

longtemps entretenu moins de relations avec le plat pays qu'avec les vallées voisines »[23]. La montagne est ici comme un lieu de rencontre, résultat d'une vie économique commune ; elle n'est pas une frontière, comme les Pyrénées sont devenues plus tard lorsque les États centralisés espagnol et français se sont constitué. Cette liberté des vallées, même lorsque les vallées appartiennent à un seigneur ou à un monastère, s'est maintenue fortement jusque dans les temps modernes. Les royaumes de Catalogne, d'Aragon ou de Navarre réunissaient sous leur administration les populations situées sur les deux versants des montagnes : « les limites des États pyrénéens suivaient le pied des monts au lieu d'être dessinées par les crêtes »[24].

3. Les communautés des Alpes

Au nord de l'Italie, voisinant avec la Suisse, se trouve la cité de Bormio ; ensemble avec trois vallées elles constituaient une de ces communautés typiques vivant essentiellement sur la base des coutumes antiques. Il est intéressant de noter que dans cette région également la société des vallées est désignée collectivement du nom de *montes* « montagnes » ; on retrouve donc un nom qui dans le langage courant désigne un élément pris à la nature, mais qui dans bon nombre des documents du passé désigne une certaine société habitant une région de montagne. Les habitants sont *vicini* « voisins », le nom ayant la même signification qu'elle a dans les Pyrénées, c'est-à-dire « citoyen », membre de plein droit d'une communauté (voisinage). Vers la fin du XVI^{e} siècle, lorsque la vie coutumière se déroulait pleinement, la région (*contado*) de Bormio comptait 1800 *fuochi* « feux », manière courante de désigner les maisnies partout en Europe par le passé. Dans une publication signée par Roberto Celli (d'où je tire ces informations) on évalue au moins à dix mille personnes la population[25]. À la même époque à peu près un tiers des habitants était installé à Bormio, et les deux autres tiers dans les vallées. La population de Bormio constituait une *vicinia* « voisinage », et c'est elle qui détenait l'essentiel du pouvoir politique pour l'ensemble du *contado.* Située sur le versant sud des Alpes, ses relations avec le versant nord étaient tout aussi importantes que celles avec la Lombardie italienne et voisine immédiate[26]. L'essentiel des terres était représenté par des forêts, des pâturages, des alpages, formant l'ensemble de la propriété communautaire : les terres agricoles, exiguës, étaient ici comme ailleurs entrées en possession des maisnies. La région tout entière constituait une unique paroisse (*pieve*).

---

[23] *Ibid*., p. 3.
[24] *Ibid*., p. 10. Voir aussi G. B. de Lagrèze, *Histoire du droit dans les Pyrénées (comté de Bigorre)*, Paris, 1867.
[25] R. Celli, *Longevità di una democrazia comunale. Le instituzioni di Bormio dalle origini dell comune al dominio napoleonico*, Udine, 1984.
[26] *Ibid*., p. 45.

L'ensemble des chefs de maisnie forme la *vicinia* politique, selon le principe courant établi pour l'époque, *unus pro familia seu focho*[27]. Il s'agit d'un principe respecté également dans l'ensemble des sociétés italiennes du passé ; dans les communes rurales, la source de toute vie civile et base de la vie politique est la famille, le feu, la maison. À cet égard, la ressemblance avec les sociétés pyrénéennes décrites plus haut est remarquable. Aux siècles précédents (par exemple au début du XIII^{e} siècle) il y avait déjà des *vicinie*, chacune avec sa propre assemblée délibérative, organisme politique où les *anziani* « vieillards » étaient en fait les chefs des maisons.

Si dans les communes voisines avec ce *contado*, l'assemblée organe politique porte le nom de *vicinantia*, le nom lié à celui de *vicino*, à Bormio il porte le nom de *consilium generale* ou *consilium populi*, probablement sous l'influence des régions lombardes. Ce conseil réunit les représentants de la cité de Bormio et ceux des trois vallées pour décider des affaires communes. Il est intéressant de noter – car ceci met en lumière la prééminence de la cité par rapport au monde paysan des vallées – que les représentants dans ce conseil de Bormio étaient proportionnellement plus nombreux que ceux des vallées. Evidemment, au niveau plus bas – celui des *vicinantia* des vallées –, les assemblées réunissaient l'ensemble des chefs de maisnies, *un uomo per fuoco «* un homme par feu ». Ici, comme dans les cas précédemment décrits, on subit l'intervention des pouvoirs politiques et militaires extérieurs, mais qui ne modifient pas l'essentiel de la vie de la région, encore moins celui des vallées. Celli affirme que les sources du droit constitutionnel de la commune de Bormio sont constituées en premier lieu par les coutumes sur lesquelles reposent pour une bonne part les institutions dans leurs structures et leur fonctionnement. L'ensemble de ces institutions avait un chef, le *podestà*, qui réunissait les assemblées dans la salle d'un palais. Plus le temps passe, plus les interventions extérieures se multiplient et le fonctionnement devient plus complexe ; les changements touchent surtout l'assemblée centrale, celles des vallées continuant à maintenir les principes du passé.

*

La confédération des villages du Cadore (appelée *la magnifica comunità di Cadore*) est plus complexe ; on y retrouve les principes anciens déjà vus ailleurs, mais à eux s'ajoutent des éléments pris à l'influence de Venise, puissance tutélaire de la région. Les communautés locales et leurs règles de vie sont connues sous le nom de *laudi di Cadore.* Encore une fois il s'agit d'une fédération de plusieurs communautés locales fonctionnant sous la direction d'un organe dirigeant. Cet organe a un chef, le *podestà* ou *capitano*, appelé plus tard *conte di Cadore* ; il est élu et il partage son pouvoir avec le conseil qui l'aide. La structure

[27] *Ibid*., p. 90.

administrative est assez complexe, je n'insiste pas sur elle car ce n'est pas cet aspect qui m'intéresse ici. L'échelle des unités sociales comprend au niveau le plus bas les maisnie, dont le chef, *capo casa* « chef de la maison » (comprenez maisnie) participe à l'assemblé (appelée *favola*) de son voisinage. Ensemble, plusieurs de ces voisinages constituent une *decania* fonctionnant sous la conduite d'un *decanaro* ; plusieurs *decania* fonctionnent sous la direction d'un *centenaro*, et tous ensemble sous la direction du gouvernement central. La société et sa structure sont donc basées sur le système décimal ; on se regroupe par dix unités sociales de différentes dimensions, selon la catégorie. Comme dans le cas précédent, au niveau le plus bas ce sont les règles coutumières qui dominent, même si l'appareil administratif a cette fois-ci un nombre plus important de fonctionnaires avec des attributions diverses.

La transcription par écrit de ces *laudi* apparait déjà vers 1200 et se multiplie avec le temps, en apportant parfois des modifications d'une rédaction à l'autre. Pour mieux comprendre les actions de ces communautés on peut examiner par exemple les statuts écrits du village de Lozzo[28]. Un coutumier relativement récent – il date de 1781 – transcrit une édition du XV^e^ siècle dont les dispositions sont encore considérées valables et par conséquent appliquées. Elles nous permettent de nous rendre compte de l'organisation d'une vie qui avait si peu changé par rapport au passé. On fixe par écrit les dates des réunions, qui deviennent périodiques ; à cet égard il y a une différence par rapport au passé où ces dates n'étaient pas toujours fixes. On décrit la situation du chef élu de la communauté et on cite l'obligation faite à chaque voisin à accepter les fonctions que l'assemblée attribue à tour les chefs de maisnie. On précise ensuite comment utiliser la forêt ou les pâturages, comment organiser l'élevage des animaux, on indique le moment où on peut clôturer une terre, quel est le statut des citoyens et les interdictions faites aux étrangers de s'y installer. Une partie spéciale est consacrée à l'utilisation des ressources de la montagne ; nous trouvons ici la description détaillée de l'ensemble des activités liées à la montagne, dont les caractéristiques sont tellement proches de celles notées ailleurs en Europe qu'on les dirait copiées l'une sur l'autre.

L'ensemble des *statuti* coutumiers de la région de Trente ont fait l'objet d'une publication récente[29] ; on y retrouve les éléments cités maintes fois. Il serait certes intéressant aussi de comparer et de constater combien grande est la partie liée à la vie économique dans les travaux des assemblées de partout ; ce sont certainement les conditions similaires de développement des techniques agricoles et d'élevage qui expliquent ces ressemblances.

---

[28] Voir G. Fabbiani, *I Laudi di Lozzo di Cadore (1444–1821)*, Belluno, 1957.
[29] *Statuti della communità di Cadore (in Venetia, 1693)*, s.l., 1983.

*

La Suisse est l'un des exemples les plus connus pour la vie des communautés comprenant plusieurs villages et vallées. L'État même de la Suisse est basé sur l'existence des cantons, qui correspondent aux anciennes *Marke*, nom germanique des communautés. Ce nom, qui peut désigner une petite communauté basée sur un voisinage, ou sur un village, peut désigner aussi une communauté groupant plusieurs vallées et former un canton ; la situation est la même dans les régions germaniques situées au nord de la Suisse, comme les riches travaux de Georg Ludwig von Maurer l'ont fait connaître déjà vers le milieu du XIX^e^ siècle[30].

Émile de Laveleye, dans un ouvrage consacré à la propriété et à ses formes primitives[31], ouvrage devenu classique, décrit aussi les communautés de la Suisse. On retrouve les distinctions habituelles qui marquent la vie des communautés de montagne ; ainsi, la distinction entre les parties communautaires composées des mêmes catégories de terres, et les parties agricoles devenues propriétés des maisnies. On trouve la distinction nette faite entre les *Bürger*, les citoyens, et les *Beisassen*, les nouveaux venus, les étrangers, distinction qui à certains égards subsiste jusqu'à nos jours. Si le terme de *Marke* désigne également la terre et ses habitants, celui de *Allmend* désigne l'assemblée des habitants. Encore une fois, comme ailleurs, on passe de la tradition orale à celle écrite, qui au début note tout simplement les règles coutumières ; elles semblent s'imposer surtout à partir du XV^e^ siècle. Les conventions avec les voisins, les dates des assemblées, la manière d'exploiter les diverses parties du territoire, tout y est noté dans le même ordre qu'ailleurs.

Laveleye décrit la vie du canton de Uri qui a gardé le mieux la structure ancienne[32]. Au XIX^e^ siècle il constituait encore une *Marke* pas encore divisée en communes, c'est-à-dire que, même si des villages étaient constitués, n'importe lequel des citoyens pouvait exercer ses droits partout dans la *Marke*. Des parties de la « *Marke* inférieure », située dans la plaine, étaient déjà divisées en parcelles agricoles appartenant aux maisnies, mais les parties communautaires de la « *Marke* supérieure » étaient restées communes pour l'ensemble du canton.

4. Les tribus balkaniques

La structure sociale des tribus albanaises est celle habituelle pour toute société tribale. Ici, des larges groupes apparentés constituent le groupe domestique des maisines ; plusieurs de ces groupes constituent une phratrie, plusieurs phratries une tribu. Étant donné que même au niveau des maisnies le groupe

[30] G. L. von Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung*, Munich, 1854 ; *Geschichte der Markverfassung in Deutschland*, Erlangen, 1856.
[31] E. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, 4^e^ éd., Paris, 1891 (1^e^ éd. 1874).
[32] *Ibid.*, p. 119 *sq*.

humain est nombreux (les cas qui réunissent plusieurs dizaines de personnes sont souvent signalés), il y a une assemblée même à ce niveau. L'ensemble du groupe déroule ses activités sous la conduite d'un chef. Au niveau de la phratrie on trouve une assemblée plus large composée par les chefs de maisnies. Au niveau supérieur de la tribu on trouve une assemblée composée par les représentants des phratries. Lorsque la tribu n'est pas trop nombreuse et que la nécessité se fait sentir, on organise des réunions où un nombre important de personnes participent, autant que possible tous les chefs de maisinies. Ceux-qui conduisent les phratries et la tribu toute entière sont regroupés d'un côté ; vis-à-vis, se faisant face, il y a les participants à la réunion qui s'assoient par terre après avoir laissé leurs armes à l'extérieur de la réunion ; les endroits où se déroulent habituellement ces réunions en plein air, arrivent à être connus et respectés par tous durant des siècles[33].

La région tribale est située dans la montagne ; la société décrite et son organe politique représentent donc des structures politiques typiques pour la montagne, mais qui tiennent compte qu'il s'agit d'une société de type tribal fortement structurée par la consanguinité. Si mon exposé est allé depuis la plus petite unité sociale – la maisnie – pour remonter jusqu'au niveau de la tribu, la tradition locale décrit autrement la société locale ; on commence par citer le fondateur mythique de la tribu, fondateur dont elle porte le nom et duquel elle reçoit la propriété ; ses fils sont les chefs fondateurs et éponymes des phratries ; et ainsi de suite jusqu'au niveau des maisnies, classées par lignées qui indiquent à chacune l'endroit où se trouve son habitat, ses terres agricoles, ses communaux. La connaissance de cette classification est essentielle pour la connaissance et le fonctionnement de nombreux secteurs de la vie sociale ; ainsi, la vendetta est étroitement réglée par la consanguinité, de même que la place dans les combats, dans les cimetières, et ainsi de suite. Tout est décidé à l'avance (pour chaque individu et pour chaque unité sociale) par la place occupée dans l'arbre généalogique.

*

Le Monténégro, qui voisine avec les montagnes abritant les tribus albanaises, présente une structure sociale proche ; son organisation politique semble répéter ce qui a été dit pour les tribus albanaises. Le Monténégro tout entier est désigné par un nom qui semble désigner une montagne et qui en fait désigne un « pays », il est appelé aussi « les sept montagnes du Monténégro » ; encore une fois, un nom apparemment géographique est en réalité un nom social. Les tribus monténégrines connaissent aussi les phratries et les tribus, de même que des

[33] G. Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese. Generalità*, Florence, 1956 ; M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, 1954 ; P. H. Stahl, *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.

assemblées au niveau de la phratrie, de la tribu. À ces assemblées participent les chefs de maisnies, au niveau le plus haut les représentants des phratries. Situation particulière au Monténégro, pays où les tribus sont isolées, on trouve quand même une structure qui va au-delà du niveau d'une seule tribu pur arriver au niveau de la confédération tribale. Des représentants de l'ensemble des tribus participant alors à l'assemblée du Monténégro tout entier, qui à certains égards rappelle les États du haut Moyen Âge occidental qui à l'époque abritait des populations encore tribales. Le Monténégro a un chef, mais afin que les ambitions politiques n'exacerbent pas les relations entre les tribus, le chef de cette confédération est un évêque qui habite près du monastère central du pays, à Cetinje. L'unité des tribus se manifeste lorsque se présentent des problèmes difficiles qui menacent l'intégrité de la région ; le long des derniers siècles, lorsque la vie de ces tribus a été mieux connue, ce sont les guerres contre les armées ottomanes qui les ont obligées à s'unir et à manifester leur solidarité. En ces moments il ne s'agit plus de membres de telle ou telle tribu, mais de monténégrins qui s'opposent à un autre peuple, les Turcs ottomans et à une autre religion, celle islamique.

5. Les différences

On voit donc que les solidarités tribales tournent autour du groupe humain, même si ce dernier occupe un certain territoire. L'opposition est ainsi marquante avec les sociétés occidentales décrites plus haut, où, même si l'élément humain est toujours présent, ce sont les unités territoriales qui structurent les relations. Il s'agit donc d'une différence nette, conséquence de l'étape évolutive de chacune de ces sociétés ; par le passé, les principes des sociétés tribales dominaient, principes disparus plus tôt en Occident, même si au Moyen Âge on les évoquait encore. On a vu que chez les Roumains il y a seulement des survivances des structures consanguines, car le nom de Vrancea désigne une région, même si ce nom est à l'origine en relation avec une femme – fondateur éponyme.

Deuxième différence qui sépare les sociétés occidentales de celles orientales européennes : cette fois-ci il s'agit seulement d'une différence de terminologie. Si en Orient, comme en Occident on trouve des assemblées composées, par les chefs des maisnies, leur nom les distingue. C'est le nom ancien de « vieillard » qui s'impose jusqu'au XX^{e} siècle en l'Orient européen[34] ; les Roumains (et ceci non seulement au pays de la Vrancea mais dans toutes les régions qu'ils habitent) les nomment *bătrâni* et *oameni buni.* Le nom de *bătrân* continue le latin *veteranus* – soldat âgé qui rentre à sa maison ; le deuxième rappelle l'expression latine *boni homines* ou l'expression italienne *buoni uomini*

[34] P. H. Stahl, « La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe Orientale », dans *Estudos em homagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisbonne, 1989, p. 791-802.

ou le français *bonhommes.* Les Albanais utilisent également le nom de « vieillard », les Grecs et toutes les populations slaves aussi. En Occident, même si par le passé le nom de « vieillard » était utilisé, dans les sociétés montagnardes décrites c'est le nom de « voisin » qui s'impose. Le « voisinage », en tant qu'unité sociale, donne à la notion de « voisin » un sens nouveau par rapport aux origines du mot, qui au début désignait une personne installée à proximité ; en effet, la notion de « voisin » désigne maintenant un citoyen[35]. Les groupes de voisinage caractérisent non seulement les régions de montagne, mais les plaines aussi et on les trouve fonctionnant jusqu'en Europe centrale ; les fonctionnaires de l'Empire autrichien imposent ici ou là une structure des villages basée sur les « voisinages » (semblables au *Nachbarschaft* germanique) et fixent même en détail leurs règles de fonctionnement. Ils l'ont fait par exemple dans quelques régions roumaines de la Transylvanie sans toutefois réussir à les faire fonctionner de la même manière qu'en Occident, où ils résultaient de l'évolution sociale locale et n'étaient pas imposées de l'extérieur, par l'État.

6. Les ressemblances

6.1. La société et le milieu naturel

La première idée qui se dégage est l'importance pour les sociétés du passé des cadres naturels ; un groupe humain limité par la nature le devient aussi socialement. Une société trouve toutes faites les limites de ses propriétés, de son territoire. La géographe Jovan Cvijić exprime clairement cette idée dans quelques pages de son ouvrage consacré à la Péninsule Balkanique : « L'isolement géographique de chacun de ces domaines détermina la séparation des tribus et la formation d'un esprit propre à chacune d'elles. Au début, chaque tribu dinarique habitait une unité géographique bien délimitée ; même au cours de ses progrès ultérieurs, elle fut souvent arrêtée par les barrières géographiques difficilement franchissables »[36].

L'idée de vallée en tant qu'unité sociale se retrouve partout en Europe ; dans cette étude j'ai limité les exemples à certaines régions seulement, mais des cas similaires peuvent par exemple être trouvés la Péninsule Scandinave, parmi les Norvégiens ou les Suédois ; on les retrouve dans certaines régions de l'Autriche ou de l'Allemagne, comme aussi dans les montagnes et parmi les populations du Caucase. La difficulté la plus grande pour une pareille recherche est la rareté des cartes qui indiquent la place des anciennes organisations sociales dans leur cadre naturel, nous permettant ainsi de comprendre de quelle manière fonctionnent les relations qui unissent par le passé les sociétés au milieu naturel.

---

[35] J. Martínez Montoya, *Pueblos, ritos y montañas*, Bilbao, 1996, p. 93 *sq*.
[36] J. Cvijić, *La Péninsule Balkanique. Géographie humaine*, Paris, 1918, p. 322.

Et si dans les lignes qui précèdent j'ai distingué les vallées des dépressions intra-montagneuses, cette distinction n'est pas toujours évidente, car telle ou telle dépression qui offre l'espace nécessaire à la vie d'un pays est en même temps une réunion de plusieurs rivières et vallées ; des exemples ont été fournis également pour l'Orient et l'Occident européen.

Une deuxième idée est basée sur la constatation qu'on retrouve souvent dans l'organisation des vallées et des sociétés qui les habitent plusieurs points communs, qui semblent se répéter partout. On distingue trois parties géographiquement et socialement ; a) la partie haute, avec la source de la vallée où se trouvent les montagnes les plus hautes, où les alpages sont suffisants pour les habitants, mais où les terres agricoles sont d'habitude insuffisantes ; c'est ici qu'on trouve d'habitude la partie communautaire appartenant à l'ensemble des habitants de la vallée, souvenir de l'ancienne propriété communautaire couvrant l'ensemble de la vallée avant d'être divisée par villages ; b) le milieu de la vallée, où un équilibre semble s'installer entre les conditions de développement de l'élevage et de l'agriculture ; c) la partie basse qui, si elle a les meilleures terres agricoles, manque de pâturages ; à l'initiative (et sous la pression) des habitants de cette région l'ensemble du territoire de la vallée sera partagé de telle manière que les villages situés vers le bas disposeront aussi de pâturages dans la zone la plus haute, et des couloirs de passage vers ces pâturages. L'exemple publié par Henri H. Stahl et concernant le « pays » d'Olt, situé au sud de la Transylvanie, présente une série de villages groupés deux par deux ; chaque couple porte le même nom auquel on ajoute l'expression « d'en haut » et « d'en bas », leurs territoires sont ainsi structurés que les villages d'en bas ont aussi des alpages en direction desquels mènent des couloirs d'accès ; d) vers la partie la plus basse se situe souvent une ville, débouché des habitants de la vallée ; elle est en contact avec la plaine, avec les autres sociétés. Il peut arriver que cet habitat, qui a des caractères qui le rapprochent d'une ville, fasse partie de la communauté de vallée, mais il arrive aussi qu'il soit déjà extérieur à cette communauté. En tous les cas, le débouché vers la plaine et les liaisons avec les habitants de la plaine se font par elle.

6.2. La liberté des montagnards

Les conditions d'isolement, les difficultés pour les étrangers de pénétrer dans les régions reculées que représentent les vallées des montagnes, constituent tout autant de conditions qui favorisent la liberté, plus ou moins grande selon la situation de la société englobante. Si, par exemple, la liberté des tribus monténégrins ou du pays de la Vrancea était totale, ailleurs elle ne l'était pas. Tout autour des Pyrénées, les vallées et les villages ont un maître, un seigneur, un monastère, un fonctionnaire du roi, qui se contentent de recevoir une certaine

quantité de produits, de l'argent, ou une participation militaire à l'occasion des guerres.

Ces relations sont par conséquent différentes de ce qui se passe d'habitude dans les régions de plaines où le seigneur a d'autres moyens d'intervenir dans la vie des habitants. Cette idée est clairement exprimée dans un ouvrage classique sur le Alpes paru sous la signature de Paul Guichonet : « En fait, les évêques, ou quelque seigneur… la plupart des détenteurs du pouvoir officiel vivaient trop loin pour avoir la possibilité de s'occuper de leurs sujets… Le tissu féodal n'était pas encore constitué et il était trop relâché pour que les seigneurs puissent avoir une quelconque influence, semblable à celle qu'ils exerçaient dans la plaine sur leurs *villae.* On a raison de supposer – et quelques rares indices le confirment – que les montagnards administraient tout seuls leur vie communautaire, selon un système certainement ancestral qui laissait aux communautés locales une large autonomie… »[37].

Dans la montagne, même avec un seigneur, les communautés paysannes continuent souvent à vivre libres, selon leur volonté, leurs coutumes. L'essentiel de leur vie est lié aux occupations qui assurent leur nécessaire pour vivre ; par conséquent, l'essentiel des règles de cette vie sont on relation avec leur activité économique, vie que le seigneur n'a aucun intérêt à troubler. Ce n'est que lorsque le seigneur est un vrai propriétaire des terres et qu'il fait travailler ses serfs sur ses terres que la situation change. Mais, qu'il s'agisse des Pyrénées ou des Alpes italiennes où la présence d'un seigneur, maître extérieur à la vallée est générale, les paysans gardent partout une incontestable liberté. Les quelques exemples que j'ai cités concernant des sociétés pyrénéennes peuvent être multipliés[38], et nous permettent de constater que les seigneurs n'ont pas le droit de pénétrer dans les vallées qu'à certains moments et dans certaines conditions.

6.3. Les coutumes et les techniques d'élevage et d'agriculture

Pour celui qui ne connaît pas les techniques anciennes d'élevage et d'agriculture il est difficile de comprendre pourquoi les problèmes traités par les communautés montagnardes de paysans de partout se ressemblent tellement. Si on examine les statuts écrits de ces anciennes communautés (dont quelques-uns datent du XI^{e} siècle) et on les compare avec les recherches effectuées par des sociologues ou des ethnologues aux XIX^{e} et XX^{e} siècles même, on est surpris par la persistance de certaines pratiques. Les techniques ont peu évolué, les problèmes qu'elles posent aussi. Il n'est alors plus surprenant du tout de constater l'existence de similitudes qui vont jusqu'à l'identité entre les règles écrites des communautés

[37] P. Guichonet (sous la direction de), *Storia e civilizzazione delle Alpi*, Milan, 1986, p. 187.
[38] Voir aussi P. Schiera, R. Gubert et E. Balboni (éd.), *L'autonomia e l'amministrazione locale nell'Area Alpina*, Milan, 1988.

de montagnards pyrénéens avec ceux alpins et de tous avec les règles non écrites constatées dans le fonctionnement des communautés de montagnards de l'Europe orientale.

L'étude comparée de ces anciennes formes de vie se trouve à ses débuts, car la comparaison est rendue difficile par l'absence d'informations. Pour la première fois ont été publiés l'ensemble des *statuti* d'une région, ceux de Trente, ce qui permet de constater les ressemblances avec les statuts d'autres régions, de constater l'évolution de la région elle-même et des statuts. Leur rédaction est au début une simple transposition par écrit des règles coutumières de fonctionnement, règles écrites qui, avec le temps, se rapprochent de la manière de penser des juristes. On a ainsi devant les yeux une nouvelle catégorie située entre les deux catégories entrées dans le langage des spécialistes ; droit écrit et droit non écrit, oral. Entre le second, le plus ancien, et celui écrit il y une phase intermédiaire qui commence par la simple mise par écrit de quelques coutumes. Il s'agit d'une évolution semblable à celle subie par le droit de la région du Monténégro : au début il y a la coutume orale ; on passe vers la fin du XVIII^{e} siècle à un premier code écrit, transposition simpliste des coutumes, comprenant quelques articles seulement ; dans une deuxième phase intermédiaire, le code s'enrichit, il y a plus de règles mais qui ne font que mettre par écrit le langage de la coutume orale ; enfin, et à cet égard le Monténégro est peut-être la seule région où cela est arrivé, un juriste de grand renom (Baltasar [Valtasar] Bogišić) recueille d'abord la coutume monténégrine et ensuite rédige un code de lois qui inclut les règles de la vie coutumière en l'exprimant dans la langage juridique universitaire[39].

Conclusions

Dans l'étude de toute une série de problèmes sociaux, les régions de montagne de l'Europe constituent un terrain privilégié ; en effet, la montagne conserve des traditions anciennes disparues ailleurs, survivances de modes de vie caractéristiques parfois même pour un passé lointain. Plusieurs éléments contribuent à cette situation, dont je cite ceux qui me semblent les plus importants :

a) L'accès des montagnes est bien plus difficile que celui des plaines, ouvertes, traversées souvent par des routes fréquentées, qui attirent des fois la richesse, d'autres fois le malheur ; en effet, les routes les plus accessibles ne sont pas empruntées seulement par des marchands ou des voyageurs tranquilles, mais trop souvent par des armées ou des bandes de pilleurs.

b) Cet isolement explique pourquoi la montagne a constitué un refuge recherché avec insistance par les populations qui se sentaient menacées. Par

[39] B. Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874 ; id., *Code général des biens pour la Principauté de Monténégro de 1888*, Paris, 1892.

exemple, au fur et à mesure que l'autorité de l'Empire romain se retire, s'affaiblit, devient moins présente, les habitants changent de place et cherchent un abri dans la montagne. On a pu ainsi assister à un mouvement de retrait des zones les plus exposées, les plus ouvertes ; les villages de plaines se réfugient dans les régions élevées pour échapper aux envahisseurs, aux pilleurs, aux armées de passage. On a observé ce déplacement vers les hauteurs partout sur le continent ; ainsi, dans les îles grecques, les ports situés près de la mer sont désertés et les habitants cherchent le point le plus haut pour s'y installer et échapper aux attaques des corsaires. Les derniers siècles, en même temps que les conditions de vie deviennent plus sûres, on assiste à un mouvement contraire ; les habitats descendent peu à peu vers le bas ; la route, qui jadis faisait peur, devient maintenant un pôle d'attraction.

c) Le même caractère plus sûr de la vie dans les montagnes explique non seulement les mouvements démographiques à l'intérieur d'un même peuple, mais aussi des évolutions qui touchent plusieurs peuples. Les anciens occupants d'une région, lorsqu'ils sont dans l'obligation de céder la place à des nouveau venus, qui occupent leurs terres par la violence, trouvent refuge dans les montagnes. Ceci nous explique pourquoi les plus anciennes populations du continent européen sont installées dans les régions de montagne ; c'est le cas par exemple des Basques, des Géorgiens du Caucase, des Arméniens. D'autres populations aussi, plus récentes que celles citées précédemment, mais dont la vie est connue depuis l'Antiquité (Albanais, Roumains, Aroumains) trouvent eux aussi une vie plus tranquille dans les montagnes.

Isolées des grandes routes, abritant des populations archaïques, moins soumises aux changements, ces régions favorisent l'organisation des structures sociales pré-étatiques et ensuite conservent ces modes de vie archaïques. De nos jours même, malgré le fait qu'on assiste à un dépeuplement dangereux des montagnes, on peut encore observer se perpétuer des modes de vie, des techniques agricoles, des coutumes qui rappellent celles du passé. L'agriculture, peu développée, est quand même présente ; elle est accompagnée par l'élevage des animaux (principalement vaches et moutons) dont l'agriculture elle-même a besoin pour se développer ; cette forme d'exploitation, considérée jadis un progrès, est aujourd'hui abandonnée partout où les terres réunissent les conditions d'une agriculture moderne, tandis que les montagnes maintiennent presque partout en Europe les anciennes techniques agricoles qui supposent la fumure de champs. On garde pendant l'hiver le fumier des animaux et on l'éparpille au printemps sur les champs qui seront cultivés ; j'ai pu encore observer cette technique également dans les Carpates, le Pinde, les Alpes.

La montagne garde des fragments d'une vie sociale liée à certaines formes de propriété du sol, à certaines organisations politiques des communautés. C'est dans les montagnes qu'on peut encore observer le fonctionnement de la vie des

communautés, disparues bien plus vite dans les plaines, ou réduites à des dimensions modestes.

La montagne offre des cadres idéaux pour abriter des formations sociales et délimiter leur territoire. On peut ajouter que certaines régions de l'Europe, qui ne sont pas montagneuses, mais qui sont particulièrement bien isolées des grands courants, permettent également le maintien de formes archaïque de vie sociale, en même temps que la pauvreté[40] ; c'est, par exemple, le cas de la partie nord-ouest de la Péninsule Ibérique, où de la partie ouest de l'Irlande, où l'isolement a contribué entre autres au maintien de l'ancien parler celtique.

J'ai présenté quelques formations naturelles de la montagne qui peuvent constituer un cadre et fixer des limites aux organisations sociales : la vallée, la dépression intra-montagneuse (région haute, relativement plane, entourée par des montagnes), la région installée à cheval sur plusieurs montagnes ; on cite pour chacune des exemples d'organisation de vie sociale et politique. Certes, les distinctions entre les trois formes ne sont pas toujours nettes et les éléments naturels ou sociaux qui les rapprochent existent partout. Je me suis arrêté à ce niveau, car on pourrait ajouter une quatrième structure plus large de la montagne, où des régions toutes entières, avec leurs versants, donnent naissance à des formations complexes, des vrais États caractéristiques du passé lointain, que j'ai présentées dans une autre étude[41].

Choix bibliographique

Aranguren, Juan Cruz Ali, *La Mancomunidad dell valle de Roncal*, Pamplona, 1989.

d'Argemir, Dolor Cosmas et Joan Josep Pujadas, *Andora, un paes de frontera*, Barcelona, 1997 (Arxiu d'etnografia d'Andora, 1).

Benetti, Aurelio, Dario Benetti, Angela Dell'Occa et Diego Zoia, *Uomini delle Alpi. Contadini e pastori in Vattelina*, Milano, 1982.

Benetti, Dario et Paul Henri Stahl, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio, 1995.

Bogišić, Baltasar [Valtasar], *Zbornik sadašnjih pravnii običaja u južnih Slovena*, Zagreb, 1874.

—, *Code général des biens pour la Principauté de Monténégro de 1888*, Paris, 1892.

Bourdette, Jean, *Annales des sept vallées du Labéda. Partie montagneuse de l'arrondissement d'Argelès (Hautes Pyrénées)*, Argelès en Labéda, 1898.

Brutails, J. A., *La coutume d'Andorre*, Paris, 1904.

[40] P. H. Stahl, « La sopravvivenza delle aree con tecniche produttive tradizionali », dans *Storia d'Europa*, vol. 5. *L'età contemporanea: secoli 19-20*, sous la direction de P. Bairach et E. Hobsbawn, Turin, 1996, p. 553-568.

[41] Id., « *Muntenia*, Le pays de la montagne », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 18, 1995, p. 59-69 [étude reprise dans ce volume].

Cacciavillani, Ivonne, *La proprietà collettiva nella montagna veneta sotto la Serenissima*, Padova, 1988.
Cantemir, Dimitrie, *Descriptio Moldaviae*, Bucarest, 1973.
—, *Carte di regola e statuti delle comunità rurali trentine*, 3 vol., Milano, 1991.
Cavailles, Henri, « Une fédération pyrénéenne sous l'Ancien Régime. Les traités de lies et de passeries », *Revue historique* 105, nº 1, 1910, p. 1-34.
—, *La vie pastorale et agricole dans les Pyrénées des Gaves, de l'Adour et des Nestes. Étude de géographie humaine*, Paris, 1931.
Cela, Alejandro Arizcun, *Economía y sociedad en un valle pirenaico de Antiguo Régimen: Baztán, 1600-1841*, Pamplona, 1988.
Celli, Roberto, *Longevità di una democrazia comunale. Le instituzioni di Bornio dalle origini dell comune al dominio napoleonico*, Udine, 1984.
Conea, Ion, *Ţara Loviştei: geografie istorică*, Bucarest, 1935.
—, *Clopotiva, un sat din Haţeg*, 2 vol., Bucarest, 1939.
Cvijić, Jovan, *La Péninsule Balkanique. Géographie humaine*, Paris, 1918.
Fabbiani, Giovanni, *I Laudi di Lozzo di Cadore (1444–1821)*, Belluno, 1957.
—, *El Fuero, privilegios, franquezas y libertades del M.N. y M.L. Senorio de Vizcaya*, Bilbao, 1977.
Guichonnet, Paul (a cura di), *Storia e civilizzazione delle Alpi*, 2 vol., Milano, 1986.
Guidetti, Massimo et Paul Henri Stahl, *Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800*, Milano, 1977.
—, *Un'Italia sconosciuta. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Italia dell'800*, Milano, 1976.
Hasluck, Margaret, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, 1954.
Lagreze, G. B. de, *Histoire du droit dans les Pyrénées (comté de Bigorre)*, Paris, 1867.
Laveleye, Émile de, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris, 1891 (4e éd.).
Martínez Montoya, Josetxu, *Pueblos, ritos y montañas*, Bilbao, 1996.
Maurer, Georg Ludwig von, *Einleitung zur Geschichte der Mark, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung.* München, 1954.
—, *Geschichte der Markverfassung in Deutschland*, Erlangen, 1856.
Nueva recopilación de los fueros, privilegios, buenos usos y costumbres, leyes y órdenes de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa, San Sébastian, 1919.
Popa, Radu, *Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea*, Bucarest, 1970.
—, *La începuturile evului mediu românesc. Ţara Haţegului*, Bucarest, 1988.
—, « Formations social-territoriales aux débuts de l'État roumain », *Études roumaines et aroumaines* 1, 1990, p. 107-121.
Richebuono, Giuseppe, *Cenni storici sulle regole d'Ampezzo*, Belluno, 1986.
Romagnoli, Emilio et Cesare Trebeschi (a cura di), *Comunioni familiari montane. Testi legislativi, sentenze, studi e bibliografie*, Brescia, 1975.
Schiera P., R. Gubert et E. Balboni (a cura di), *L'autonomia e l'amministrazione locale nell'Area Alpina*, Milano, 1988.
Stahl, Henri H., « Contribuţii la problema răzăşiei satului Nerej. Dreptul public obişnuielnic vrâncean » (I-II), *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială* 8, n° 4, 1929, p. 570-615 et 9, n° 1–3, 1930, p. 201-244.
— (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, 3 vol., Bucarest, 1939.
—, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, 3 vol., Bucarest, 1958–1965.

Stahl, Henri, C. D. Constantinescu Mirceşti, *Documente vrâncene: cărţi domneşti, hotărnicii, răvaşe şi izvoade*, préface N. Iorga, Bucarest, 1929.
Stahl, Paul Henri, « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (Milano) 14, 1985, p. 121-147.
—, « Le strutture comunitarie e la montagna », dans *La montagna, un protagonista nell'Italia degli anni' 90*, Milano, 1987, p. 28-32.
—, « La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe orientale », dans *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisbonne, 1989, p. 791-802.
—, « Le comunità contadine europee: consanguineità e solidarietà », dans *Le origini della Valtellina e della Valchiavenna*, Milano, 1989, p. 95-101.
—, *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.
—, « *Muntenia*, le pays de la montagne », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* (Paris) 18, 1995, p. 59-69.
—, « La sopravvivenza delle aree con tecniche produttive tradizionali », dans Paul Bairoch, Eric J. Hobsbawm (a cura di), *Storia d'Europa*, vol. 5 *L'età contemporanea: secoli 19-20*, Torino, 1996, p. 553-568.
Stahl, Paul Henri et Massimo Guidetti, *La radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari*, Milano, 1979.
Statuti della communità di Cadore. In Venetia, 1693, s.l., 1983.
Stefanelli, T. V., *Documente din vechiul ocol al Câmpulungului moldovenesc*, 2 vol., Bucarest, 1915.
Tocci, Giovanni, *La comunità negli stati italiani d'antico regime*, Bologna, 1989.
Valentini, Giuseppe, « La famiglia nel diritto della tradizione albanese », *Annali lateranensi* 9, 1945, p. 9-212.
—, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese. Generalità*, Firenze, 1956.
Violant y Simorra, Ramón, *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Madrid, 1949.

COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES

L'ÉVOLUTION HISTORIQUE DE LA COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE QUELQUES EXEMPLES EUROPÉENS

Les recherches sur les communautés villageoises commencent de manière systématique au XIX^e^ siècle, en même temps que d'autres sciences sociales se développent ou apparaissent[1]. Elles acquièrent dès le début chez les meilleurs auteurs un caractère interdisciplinaire, où le droit, la sociologie, l'histoire, l'ethnologie collaborent étroitement. Mais les divers pays européens sont inégalement connus : on connaît au XIX^e^ siècle assez bien la *mark* germanique, le *mir* russe, ou les structures sociales des Slaves du Sud. En même temps, des régions entières de l'Europe restent inconnues. Une distinction à cet égard persiste de nos jours encore, bien que les études effectuées surtout après la Seconde Guerre mondiale tendent à effacer les différences.

Les divers peuples européens me sont inégalement connus, soit parce qu'ils n'ont pas encore formé l'objet de recherches approfondies, soit parce qu'il m'est bien difficile de classer et de systématiser tous les matériaux déjà recueillis. A ces premières difficultés s'ajoute une autre, celle de la multiplicité des structures sociales et des systèmes juridiques qui leurs correspondent, l'hypothèse d'une évolution unique et obligatoire de toutes les sociétés, chère à de nombreux auteurs du XIX^e^ siècle, du XX^e^ aussi, étant un vœu pieux et non une réalité. Il en est de même de l'organisation des anciennes communautés qui présentent des différences marquantes dans leur développement et ceci malgré des ressemblances évidentes. Et, pour compliquer la tâche de celui qui essaie de réunir les divers matériaux afin de les présenter d'une manière organique, les publications décrivent des phases d'évolution caractérisant des moments différents de l'histoire.

Mon propos tient compte de ces difficultés et mon ambition est par conséquent limitée ; signaler quelques-unes des situations typiques pour l'Europe et mettre en discussion certaines thèses.

---

[1] On peut consulter utilement les trois volumes publiés par Massimo Guidetti et par moi-même : *Gli sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800*, Milan, 1977 ; *Un'Italia sconosciuta. Comunità di villagio e comunità familiari nell'ltalia dell'800*, Milan, 1977 ; *Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari*, Milan, 1979. La bibliographie de la question dans ces trois volumes. Voir aussi pour la bibliographie sur les communautés rurales, I. Chiva, *Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherche*, Paris, 1958 (Rapports et documents de sciences sociales, X).

1) La forme la plus archaïque, qui s'est maintenue en Europe parfois jusqu'au XIX[e] siècle, est celle d'un groupe humain (qui peut être un village dans les pays les plus évolués, une tribu ou une phratrie dans les régions les plus traditionnelles) possédant en commun un territoire. Un groupe humain tout entier a la conscience d'être propriétaire de son territoire tout entier. Aucune partie du territoire n'est entrée en propriété définitive d'une personne ou d'une fraction seulement de ce groupe humain. Ceci peut concerner aussi des populations pastorales, mais dans mon exposé je me limiterai aux populations qui, même si elles pratiquent l'élevage, sont des populations stables, agricoles. Dans cette phase archaïque on trouve habituellement une forme de propriété agricole itinérante ; quelques membres du groupe sont les propriétaires temporaires de la parcelle qu'ils cultivent, parcelle qui redevient la propriété de tous au moment où elle est abandonnée. Il est évident que l'agriculture itinérante accompagnée par la propriété itinérante, donc passagère, est conditionnée par une technique agricole rudimentaire, qui ne permet pas l'exploitation une année après l'autre de la même parcelle qu'un nombre limité d'années.

Ceci a pour conséquence le développement de techniques de défrichement bien mises au point, techniques qui peuvent être classées en deux catégories selon qu'il s'agit de déboiser une terre couverte par des forêts[2] (le cas de la grande majorité des terres européennes dans le passé), ou de défricher une steppe[3] (le cas de la Russie par exemple). Toute l'Europe (d'autres continents aussi) a pratiqué la technique du « brûlis » (*runc* pour les Roumains, *ognišće* pour les Russes, *abgebrannter Wald* pour les Allemands) ; le feu aide à la préparation d'une terre afin d'être exploitée par la suite. On peut abattre les arbres encore verts, ou on peut d'abord les faire sécher en leur enlevant l'écorce sur une certaine portion du tronc et les abattre par la suite. On obtient ainsi une terre favorable à l'agriculture, fertilisée par les cendres des arbres abattus. Les gens distinguaient judicieusement les espèces d'arbres dont les cendres fertilisaient le mieux la terre, distinctions qui ont été confirmées par des analysées chimiques contemporaines.

Mettre le feu pour fertiliser la terre ou obtenir des espaces où pratiquer l'agriculture et l'élevage constitue un procédé technique qui traverse les siècles et arrive jusqu'à nos jours. On met le feu aux roseaux dans le delta du Danube afin que la prochaine récolte soit meilleure : en 1986 je parcourais les montagnes de la région des Marche (centre de l'Italie) et j'ai vu des montagnes entières dont l'herbe brûlait. Des rapports de police établissent qu'une partie des incendies qui se développent en Corse sont allumés par des bergers en quête de pâturages. Des

---

[2] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. I, Bucarest, 1958, p. 226 *sq*. ; id., *Les anciennes communautés villageoises roumaines*, Bucarest – Paris, 1969, p. 59 *sq*. et 139 *sq*. Consulter utilement pour la Corse, avec laquelle les parallèles sont nombreux, G. Ravis-Giordani, *Bergers corses. Les communautés villageoises de Niolu*, Aix-en-Provence, 1983, surtout les chapitres VII et XII.

[3] M. Confino, *L'assolement triennal en Russie aux XVIII[e]-XIX[e] siècles*, Paris, 1969, p. 116 *sq*.

bergers conduisant leurs moutons sur la montagne du Retezat en Roumanie m'expliquaient dans les années cinquante comment ils faisaient appel à la technique du feu. Même les fermes collectives (celles de la Dobroudja, en Roumanie, ou celles de certaines régions de l'Ukraine), après la moisson, mettent le feu aux champs de blé. On peut alors voire la nuit le spectacle d'un feu qui s'étend le long de kilomètres, qui avance de manière spectaculaire et que parfois on ne peut plus maîtriser.

Tant qu'un groupe domestique exploite une parcelle déboisée, il en est le propriétaire ; mais comme les limitations techniques l'obligent à la quitter après trois ou quatre années, dans cette phase archaïque la distinction entre les terres qui restent définitivement terres agricoles et les communaux (pâturages, alpages, forêts, près) n'existe pas encore. Dans le sud de la Roumanie fonctionnait encore au XIX[e] siècle un pareil système archaïque, compliqué par la présence d'un seigneur. Ce dernier procédait de la même manière que ses paysans, c'est-à-dire qu'il pouvait changer les parcelles qu'il exploitait â l'aide des serfs. Ces derniers exploitent aussi leurs propres terres déboisées ; j'ai observé cette pratique même dans une période toute récente. Dans des villages collectivisés on cultivait en cachette dans la forêt de petits lots de terre avec des pommes de terre, du mars. Il devient donc difficile de définir de manière simple un pareil système complexe de propriétés ou, sur un même territoire, un seigneur et ses paysans promènent des propriétés passagères, et sur lequel avec le temps qui passe, des régimes divers de propriété se forment pour la forêt, l'eau, certaines catégories de terres. Il y a ainsi des villages ou une partie de la terre reste définitivement terre arable et connaît un certain régime de la propriété, ou les près ont un autre système de propriété et ou on continue à déboiser la forêt pour obtenir de nouvelles terres agricoles en pratiquant une agriculture itinérante avec un droit de propriété passager et itinérant. Le système de propriété se complique à l'infini et la réduction forcée que font parfois les chercheurs qui veulent identifier un seul mode de propriété dans une société fausse l'image d'une réalité sociale variée à l'extrême. Il faut retenir que des sociétés entières, en Europe occidentale ou orientale, ont fonctionné durant des siècles de cette manière.

Ce n'est pas le lieu de développer ici un aspect, que je mentionne seulement, celui des populations diverses qui vivent sur un même territoire, chacune ayant des droits de propriété divers qui parfois se chevauchent. L'avancée des Slaves agriculteurs vers l'Est, à travers les terres des populations finnoises de chasseurs ou d'éleveurs est typique à cet égard, comme l'est aussi celui de certains éleveurs Aroumains conduisant leurs troupeaux paître sur les terres de communautés paysannes agricoles. Les exemples européens peuvent être largement multipliés[4].

[4] Voir J. Barrau, « Culture itinérante, culture sur brûlis, culture nomade, écobuage ou essartage ? », *Études rurales* 45, 1972, p. 99-103.

2) A certains moments une distinction nette apparait, moments séparés parfois par des siècles ou même des millénaires, selon qu'il s'agit d'une région ou de l'autre de l'Europe. Il s'agit de la formation du finage (ou terroir), mot qui désigne les terres restées définitivement terres de labour. Le finage (ou terroir) entre en possession des groupes domestiques ou des lignages. Le souci égalitaire qui domine souvent dans les sociétés du passé, se manifeste de manière puissante au moins dans la phase initiale de division du finage entre les ayants droit. Le hasard des naissances rend vite cette égalité initiale illusoire : des disputes opposent au reste de la communauté les descendants de l'un des premiers occupants, qui, défavorisés par leur prolificité supérieure, veulent une nouvelle distribution égalitaire du finage. Ils aboutissent parfois à obtenir cette redistribution, mais le plus souvent le finage finit par devenir une terre définitivement liée à un lignage (ou groupe domestique).

Les autres terres villageoises (ou tribales) sont désignées par le nom de communaux, et elles peuvent être exploitées selon la manière décrite pour la forme la plus archaïque. Généralement, par ce mot on désigne les forêts, les pâturages, les près, les rivières, les lacs.

3) Dans la phase la plus ancienne, comme aussi dans les phases qui suivront, agit comme organe politique et administratif l'assemblée des hommes adultes. Ces assemblées, formes de démocratie primitive, existent à tous les niveaux ; à celui du groupe domestique (s'il s'agit d'un groupe domestique composé de plusieurs couples mariés, donc d'un groupe domestique nombreux), à celui du lignage, du quartier, du village, de la tribu, de la confédération tribale même[5]. Elles se maintiennent jusqu'à nos jours dans maintes régions européennes ; on doit exclure les pays où les terres ont été collectivisées et où ces anciennes assemblées disparaissent ou se transforment profondément pour des raisons politiques. Mais ailleurs, elles ont su merveilleusement s'adapter et se mettre en accord avec les lois des États modernes et les conditions de la vie moderne.

Le rôle des assemblées était au début de surveiller les droits de chacun sur les terres défrichées et d'empêcher les étrangers d'empiéter sur les terres du groupe. Le souci de défendre son propre groupe contre les étrangers est un souci constant des diverses sociétés, toute une idéologie accompagnant ou justifiant ce souci. L'assemblée change son rôle à mesure que la société évolue : l'évolution des techniques, qui contribue de manière essentielle à la formation des paysages agraires, influe aussi sur les fonctions des assemblées. Ainsi, à la technique la plus ancienne, qui implique une agriculture itinérante, suit généralement une phase ou on dégage une superficie qui reste définitivement terre agricole ; mais comme là

[5] P. H. Stahl, *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe*, New York, 1986 ; id., « La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe orientale », dans *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisbonne, 1989, p. 791-802.

non plus on ne peut pas exploiter une année après l'autre la même terre, on assiste à la formation d'un système basé sur l'existence de deux champs ; l'un est cultivé, l'autre est laissé en jachère et se repose. Le village suit un rythme de travail collectif, étroitement surveillé par l'assemblée ; ce système oblige chaque groupe domestique de posséder une propriété composée de deux parcelles, une parcelle dans chaque camp afin de suivre le rythme général du groupe.

Le rôle de l'assemblée devient encore plus important lorsque les terres agricoles fonctionnent dans le système de l'assolement triennal, supposant l'existence de trois champs diversement cultivés. Comme le système des deux champs, connu depuis l'Occident jusqu'en Orient de l'Europe, celui des trois champs peut être observé en France comme en Russie aussi. L'assemblée, en plus de ses attributions de défense de tout le territoire villageois, a celle de régler le fonctionnement du système des trois champs. On connaît la manière dont agit l'assemblée dans ces conditions et les ressemblances entre la description faite au XVIII[e] siècle par exemple par le voyageur anglais Young pour la France[6] correspondent de manière frappante avec ce que j'ai pu encore observer en Transylvanie où l'administration autrichienne avait imposé dans certaines régions de la province l'assolement triennal. Et on peut trouver ces ressemblances encore plus loin, en Russie ; l'assolement triennal a fonctionné donnant naissance à une même organisation de la vie agricole. Les conséquences sur la propriété sont évidentes ; chaque groupe domestique doit posséder une parcelle dans chacun des trois champs. Mais si au début l'assolement triennal a signifié un progrès au point de vue agricole, par la suite, conséquence d'un morcellement successif des parcelles, on est arrivé à un morcellement poussé à l'extrême, qui rend impossible tout agriculture moderne.

4) Dès l'apparition du finage et des terres appartenant de manière stable à un groupe domestique, une discussion controversée s'installe ; ainsi, une bonne partie des chercheurs considèrent dorénavant comme unique propriété communautaire la partie désignée par le nom de « communaux » et exclut les terres possédées par les groupes domestiques (terres désignées habituellement du nom de « familiales »).

Personnellement je crois que, dans la presque totalité des sociétés paysannes européennes du passé, la propriété est communautaire aussi sur les terres agricoles du finage. Ceci ne veut pas dire qu'entre des formes communautaires concernant les membres d'un seul groupe domestique ou d'un seul lignage et celles concernant l'utilisation des communaux par tous il n'y ait pas des différences, différences facilement reconnaissables.

---

[6] A. Young, *Voyages en France*, dans R. Dion, *Essai sur la formation du paysage rural français*, Paris, 1934, p. 38.

Si on prend le cas des groupes domestiques nombreux, composés de plusieurs couples mariés et vivant sur une même propriété (selon l'expression française « au même pot et au même feu »), cette chose est évidente. De pareils groupes domestiques existaient dans la plupart des pays européens ; on les connaît en France[7], en Suisse[8] ou en Italie[9], comme on les connaît chez les Slaves de partout. Les cas les plus remarquables du XX^e siècle sont ceux qui concernent les Albanais, de nos jours les Albanais yougoslaves[10]. Ce mode d'organisation du groupe domestique s'adapte progressivement aux conditions de la vie moderne, tout en diminuant progressivement le nombre de ses membres. Mais des recherches récentes enregistrent encore des groupes domestiques composés par des dizaines de personnes, dépassant même parfois la centaine. Comme ces personnes travaillent sur la même terre, propriété du groupe, et qu'ils partagent ses revenus, on se trouve devant un cas clair de propriété communautaire sur le finage et non pas seulement sur la partie désignée du nom de communaux.

On peut pousser plus loin mon affirmation concernant l'existence d'une propriété communautaire sur le finage, en examinant les cas où apparemment les terres agricoles appartiennent à un unique propriétaire. Je choisis deux cas typiques situés en deux points éloignés de l'Europe. Voici d'abord le cas des Roumains[11] ; excepté les villages où l'empire autrichien organise la frontière militaire et où les règlements des régiments empêchent la division des terres entre les membres d'un lignage, les groupes domestiques roumains se composent d'un seul couple marié avec ses enfants non mariés, enfants qui le quittent au moment du mariage. Apparemment le père est le propriétaire, mais en fait il n'est que l'administrateur car il ne peut pas vendre les terres héritées de son père, il ne peut ni refuser de doter ses garçons au moment de leur mariage et il ne peut pas favoriser l'un de ses fils au détriment des autres. Cette fois-ci la communauté de propriété pourrait être désignée du nom de communauté verticale, qui réunit les membres d'un même lignage, une génération après l'autre. Elle serait donc différente de la propriété communautaire qu'on pourrait appeler horizontale car elle groupe des membres apparentés et contemporains (ce qui n'exclut ni dans ce cas l'existence d'une communauté verticale unissant les vivants aux ancêtres du groupe).

À l'autre bout de l'Europe, en Occident, se développe une forme de propriété et d'organisation du groupe domestique où la propriété passe

---

[7] H. Dussourd, *Les communautés familiales agricoles du centre de la France*, Paris, 1978.
[8] P. Dardel, *Les communautés et indivisions de famille en France et en Suisse*, Paris, 1909.
[9] M. Guidetti, P. H. Stahl, *Un'Italia sconosciuta.*
[10] M. Krasniqi, « Comunità di famiglie e di béni presso gli Albanesi in Jugoslavia », dans *Actes du Premier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, t. VII, Sofia, 1971, p. 491-504 ; id., *Gjurmë e gjurmime: studime etnografike*, Prishtinë, 1979.
[11] P. H. Stahl, « The Domestic Group in the Traditional Balkan Societies », *Zeitschrift für Balkanologie* 14, 1978, p. 184-199.

apparemment d'un propriétaire unique, l'héritier, à un autre propriétaire unique. Ni dans ce deuxième cas l'héritier n'est en fait qu'un administrateur. Les exemples fournis par l'Angleterre, l'Allemagne[12], le sud de la France, la région des Pyrénées[13], l'Espagne[14], sont tout à fait clairs. L'héritier ne peut pas vendre les terres, ni les diviser, le sort de chacun est réglé à l'avance par des pratiques qui varient d'une région à l'autre par exemple pour le choix de l'héritier.

Entre ces deux groupes extrêmes une différence essentielle apparaît ; en Roumanie il y a une division des terres arables à chaque génération ; dans les régions occidentales, où fonctionne le système de l'héritier unique, la propriété ne se divise jamais, ce qui donne naissance dans le premier cas à un paysage agraire typique connu surtout sous le nom de *openfield*, et dans le deuxième, à un paysage agraire désigné du nom de « pays de bocage », avec des propriétés entourées par des clôtures, des haies vives, des fossés et dont les limites ne changent pas.

5) Les terres arables, propriété des groupes domestiques, et qui au début sont parfois remises ensemble pour subir un nouveau partage égalitaire, finissent souvent sous l'influence puissante des lois modernes par devenir effectivement des propriétés individuelles ; dans le même temps, les parties formant les communaux (pâturages, près, forêts) survivent souvent dans la plupart des pays n'ayant pas collectivisé les terres et sont exploitées en tant que propriétés communautaires.

En d'autres cas la redistribution égalitaire périodique se maintient et traverse les siècles, grâce à des conditions diverses. Ainsi, le cas le plus connu est celui des terres agricoles russes, où les divisions périodiques se sont poursuivies jusqu'au XIX^{e} siècle, sous la pression surtout de la fiscalité et des devoirs des serfs envers leur seigneur[15]. En effet, chaque unité sociale (appelée souvent *tiaglo* et désignant des réalités variées selon les régions ; par exemple, un couple marié avec un cheval peut former un *tiaglo*) doit payer le même impôt et assurer un même service à son seigneur. Or, pour que chacun puisse le faire dans des conditions égales, il doit avoir des possibilités économiques égales. La division périodique des terres s'effectuait à des intervalles variés, le plus souvent à la suite d'un recensement de la population. Les terres du village, divisées en lots égaux

[12] F. Le Play, « Sur la constitution sociale du Hanovre et en particulier du Lunebourg hanovrien », *Les Ouvriers européens*, Tours, 1877.

[13] E. Cordier, *De l'organisation de la famille chez les Basques*, Paris, 1869 ; id., *Le droit de famille aux Pyrénées. Barrege, Lavedan, Bearn et Pays Basque*, Paris, 1859.

[14] J. Castillejo y Duarte, E. Ruben, « Die Hausgemeinschaft im heutigen spanischen Gewohnheitsrechte, besonders im Rechte von Hocharagonien », *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 17, 1905, p. 110-165 ; *Los Pirineos, estudios de antropologia social e historia. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 22 y 23 de octubre 1981,* Madrid, 1986.

[15] Un morcellement extrême des propriétés peut apparaître aussi dans des sociétés occidentales ; l'ouvrage de P. Rambaud, *Un village de montagne. Albiez le Vieux en Maurienne*, Paris, 1981, p. 109 *sq*., décrit un exemple clair.

(quantitativement et qualitativement) étaient ensuite tirés au sort afin d'éliminer toute source d'injustice. L'opération était surveillée par tous ; l'arpenteur avait un rôle important, et les outils de l'opération étaient accompagnés par toute une série de croyances et de pratiques.

Si son ampleur n'est pas la même que sur les immenses étendues de la Russie[16], le phénomène de la redistribution périodique existait aussi dans les pays de l'Occident. Dario Benetti étudiait tout récemment certains groupes apparentés formant une *contrada*, possédant des communaux et des terres agricoles divisées périodiquement en parties égales reparties par tirage au sort. Un paysage agraire spécial et une architecture caractéristique que j'ai pu observer dans quelques villages de la Valtellina accompagnent ce type de structure sociale.

Il est intéressant de constater que des groupes humains qui achètent en commun une terre peuvent par la suite aussi la posséder en la divisant périodiquement ; C. L. Andrich signale une pareille situation dans la région du Bellunese, où les descendants des premiers acheteurs divisaient périodiquement toutes les 29 années les terres achetées par leurs ancêtres[17]. Ghino Valenti signale les divisions périodiques effectuées au XIX^{e} siècle dans la région des Marche[18]. L. V. Markova décrit comment les habitants du district des Rhodopes, en Bulgarie, achètent des terres ensemble, terres qu'ils divisent par la suite périodiquement et selon des principes égalitaires[19]. Chacune de ces formes de propriété mériterait une analyse détaillée, mais on ne peut pas la faire ici.

6) Si on observe maintenant seulement la partie désignée du nom de « communaux » et la manière dont la propriété s'y est développée, on distingue quelques étapes qui se retrouvent souvent dans un endroit ou l'autre de l'Europe. La phase archaïque est celle où les bois, les pâturages, les près, les alpages, étaient suffisants par rapport au nombre de personnes qui les exploitent ; le principe qui règle l'utilisation du territoire peut être exprimé par la formule « chacun prend selon ses besoins et selon ses possibilités ». Tous étant les propriétaires de l'ensemble du territoire, chacun utilise n'importe quelle partie. L'unique limitation vient du fait que quelqu'un d'autre a manifesté plus tôt le même désir, par exemple déboiser une partie de la forêt pour pratiquer l'agriculture, ou couper certains arbres afin de construire sa maison, arbres marqués d'un sigle personnel

[16] On peut citer par exemple le classique ouvrage signe par A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des Tsars et les Russes*, Paris, 1897, 2 vol. Le premier à le décrire de manière circonstanciée est l'ouvrage classique de A. de Haxthausen, *Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie*, Hanovre, 1846, 4 vol.

[17] G. L. Andrich, *Di un'antica forma di proprietà collettiva nel bellunese*, Belluno, 1896.

[18] G. Valenti, « La proprietà collettiva nella zona montana », *Atti della Giunta per la inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola* (Rome) XI, 2 *Provincie di Perugia, Ascoli Piceno, Ancona, Macerata e Pesaro*, 1884, p. 487-516.

[19] L. V. Markova, « Repartitional land tenure in the Rhodope District of Bulgaria (19th and first quarter of 20th centuries) », *Soviet Anthropology and Archaeology* 4, n^{o} 1, 1965, p. 14-26.

que les autres connaissent. L'assemblée villageoise intervient pour faire respecter cette règle et surtout pour empêcher les étrangers d'utiliser les parties communautaires.

L'observation des formes d'organisation supra-villageoises permet de faire des constatations intéressantes. Ainsi, dans des régions tribales il arrive que les diverses phratries formant une tribu, et qui ont chacune des champs à cultiver (champs divisés entre les membres des groupes domestiques composant chaque phratrie), peuvent continuer à posséder ensemble ces communaux. Les membres de chaque phratrie vont n'importe où sur le territoire tribal pour couper du bois par exemple, ou faire paître ses animaux, mais ne peuvent pas cultiver une terre arable ailleurs que sur les champs de la phratrie à laquelle ils appartiennent. Et même lorsque les communaux d'une tribu sont divisés entre les phratries, il peut toujours rester une partie commune à toute la tribu, souvenir de l'origine commune des gens et de la propriété. Un cas similaire est décrit dans la région roumaine de la Vrancea[20], où les villages formant un seul « pays » (ou ce que les auteurs du passé nommaient une « république paysanne ») avaient chacun ses propres champs arables, mais possédaient en commun les montagnes.

Les droits égalitaires et non différenciés sur l'ensemble des communaux sont peu à peu attaqués. Il s'agit d'abord du processus continue qui, en même temps que la population s'accroit et les besoins en produits agricoles s'accroissent aussi, mène vers l'extension des champs cultivés et la diminution des communaux. Des conflits violents opposent souvent ceux qui veulent garder les communaux en propriété communautaire et ceux qui désirent les transformer en propriétés divisées par groupes domestiques. Vers la fin du XVIII^e^ siècle, une large enquête effectuée en France signale cette opposition[21] ; elle sera signalée plus tard aussi ailleurs, et ceci jusqu'à la disparition totale des communaux. Voici un paysan albanais parlant à la fin du XIX^e^ siècle et décrivant la situation des communaux (le texte est pris à un ouvrage de Valentini) : « Tu vois là ces collines, et plus loin d'autres collines plus grandes et couvertes par des arbres plus ou moins gros ? Tu vois ces près et ces plains qui ne sont pas cultivés ? Ça c'est la partie que nous appelons *meraa* (communaux). Nos pères eurent soin de doter chaque tribu et chaque pays de *meraa*, chacun ayant le droit de couper du bois pour soi-même et faire paître ses animaux sur tous ces près sans que personne puisse avoir des privilèges ou usurper pas même un peu de terrain... Par l'indifférence de certains chefs de village et aussi un peu à cause de leur cupidité et de leur connivence, quelques- unes des plus fortes familles se sont entendues pour accroitre leurs terres voisines avec la forêt et les près du *meraa* »[22].

---

[20] H. H. Stahl (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, Bucarest, 1939, 3 vol. ; id., *Contribuţii...*, vol. I, p. 170 *sq*.

[21] G. Bourgin, *Le partage des biens communaux*, Paris, 1908.

[22] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni volante. 1880-1932*, Florence, 1969, p. 238-239.

La lutte pour le respect des droits égalitaires sur les communaux se manifeste en diverses occasions. Voici encore un exemple albanais tiré du même ouvrage de Valentini et qui est classique en ce sens qu'il évoque une situation qu'on retrouve dans maintes sociétés, européennes ou pas. Il s'agit des canaux d'irrigation : « Le filet d'eau, celui des champs de même que celui du moulin, est un bien de la collectivité » affirme le droit coutumier. Un prêtre (dont le texte est reproduit par Valentini) décrit en 1890 la construction d'un tel réseau d'irrigation : « Dans le pays il y a deux phratries, l'une appartient à la tribu des Thaci et est la plus nombreuse, l'autre est celle de Kabasci qui ne compte que dix à douze familles. Si dans ces montagnes il n'y a pas d'irrigation tout le pays devient sec, on ne peut plus rien produire sur la terre cultivée. Alors chaque région a son canal, un cours d'eau pour l'irrigation. On la prend dans les nombreux torrents et rivières qui traversent ces montagnes. A ce travail prend part tout le pays, car par la suite tous vont bénéficier de l'eau et souvent on la fait venir d'assez loin à travers les pentes de la montagne, par-dessus de grands obstacles ; ils font grande attention à réparer le canal à chaque fois que cela est nécessaire. Une fois terminé le travail et apportée l'eau dans la région, on la partage. Tous les chefs de maisnie se rassemblent en un endroit ouvert et on tire au sort les jours d'eau. Chacun prend un petit rameau d'arbre et le donne au chef du pays ; celui-ci mêle les rameaux dans sa main et commence par la suite à les mettre par terre l'un après l'autre en présence de tout le monde, qui assiste en silence, attentivement, pour voir quel jour correspondra à son rameau personnel... Si quelqu'un tirait au sort un jour incommode pour lui ou voulait avoir l'eau plutôt divisée en deux jours, s'entendait en particulier avec l'un de ses compagnons »[23].

7) L'opposition entre ceux qui désirent maintenir des droits égalitaires sur les communaux et ceux qui désirent les voir varier en rapport avec divers facteurs, donne des résultats divers selon les cas. L'assemblée villageoise doit intervenir dans un sens un dans l'autre des que les biens communautaires ne sont plus suffisants par rapport au nombre et aux besoins des habitants et qu'il faut les règlementer. Parfois, une partie des biens communautaires sont suffisants, et seulement le reste est soumis à un règlement. Ainsi par exemple, dans telle ou telle région, ou les bois sont suffisants, mais ou les pâturages sont loués à des bergers venus d'ailleurs, l'argent résulté doit être partagé ; ou encore, lorsqu'on loue à des éleveurs de cochons des forêts de chênes. Pour régler ces questions on fait appel à des principes égalitaires ou proportionnels et en rapport avec divers facteurs (par exemple l'étendue des terres arables cultivées par chacun, ou la position de quelqu'un dans une généalogie).

On arrive peu à peu, lorsque les biens communautaires ne sont plus suffisants, à des règlementations de plus en plus strictes. Là encore on connaît des

[23] *Ibid.*, p. 46.

régions ou le principe égalitaire s'impose, tous les membres de la communauté ayant les mêmes droits : ailleurs, on fait des distinctions entre les descendants des premiers habitants du village et les nouveaux venus ; ou encore, on fait une discrimination dans l'utilisation des pâturages la mettant en rapport avec le nombre de vaches qu'on possède. On arrive en fin de compte à évaluer l'étendue des pâturages en nombre de vaches qu'elles peuvent nourrir, et la dispute porte alors sur le nombre de vaches que chacun a le droit de garder dans sa ferme.

Les arguments invoqués en diverses régions européennes sont souvent semblables ; il faut signaler ici un fait dominant pour la plupart des sociétés européennes : le droit d'utiliser les communaux ou celui de posséder une parcelle égale sur les terres arables n'est pas en relation avec les individus, mais avec la plus petite unité sociale, la maisnie (*gospodărie* pour les Roumains, *household* pour les Anglais, *νοικοκυριό* pour les Grecs, *Haushalt* pour les Allemands, *domačinstvo* pour les Serbes, et ainsi de suite). Celui qui semble obtenir des droits individuellement les obtient en fait pour son groupe domestique. Dans le droit du passé la prééminence des unités sociales sur les individus est évidente : ceci ne concerne pas seulement le droit de propriété, mais aussi d'autres domaines, par exemple les règles qui conduisent une vendetta, où un individu n'apparaît pas en tant qu'individu, mais en tant que membre d'une unité sociale.

8) Il me reste à évoquer encore un aspect, concernant la manière dont on établit les droits de quelqu'un sur le territoire villageois. Dans les sociétés de type archaïque, tribales, c'est la consanguinité et la masculinité qui règlent les situations. On a des droits sur un territoire parce qu'on est parent consanguin avec les autres, le groupe tout entier se considérant comme descendant d'un ancêtre unique. Le sang et la terre sont étroitement reliés entre eux[24]. Si au niveau des unités sociales les plus petites la consanguinité peut être réelle, elle devient fictive à mesure qu'on a affaire à des unités sociales plus larges (village, tribu par exemple). Bien des chercheurs ont cru – comme le croyaient aussi les gens du passé – qu'une tribu descend d'un ancêtre unique, ou de quelques frères (ce qui revient au même). La consanguinité n'est pas une réalité sociologique mais une idée qui règle la vie des gens du passé. Les cas des groupes d'origine diverse qui décident de fusionner et qui décident en même temps qu'ils auront dorénavant un ancêtre commun sont bien connus pour les sociétés tribales, parmi les sociétés plus évoluées aussi. En partant d'une réalité biologique on passe à une fiction biologique et en dernier ressort on arrive à l'utilisation fictive consciente de la consanguinité pour régler des cas juridiques concrets.

Donc, la première condition qui donne accès à la propriété communautaire est celle d'avoir le même sang que les autres. A ceci s'ajoute l'élément de la masculinité ; en effet, le sang, dans les croyances du passé, se

[24] P. H. Stahl, « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985, p. 121-147 [étude reprise dans ce volume].

transmet par les hommes, en même temps que le nom, la propriété, les devoirs, l'honneur. Mais la vie ne respecte pas les règles établies par les hommes car il y a des cas où un lignage n'a plus des descendants mâles, mais des femmes seulement. Dans ce cas, dans les sociétés européennes (à l'exception de celles tribales albanaises) une femme peut prendre pour une génération la place d'un homme, situation confondue par quelques chercheurs avec le matriarcat[25]. En fait, la femme ne fait que remplacer dans une chaîne masculine un chaînon manquant et pour une génération seulement ; elle transmet le nom et la propriété de son père et non pas ceux de sa mère[26]. La situation la plus commune est celle rencontrée au niveau du groupe domestique : lorsqu'on homme n'a que des filles, il garde l'une d'elles avec lui et fait venir le gendre dans sa maison, situation tellement anormale qu'elle comporte un nom spécial dans les langues européennes (*mariage en gendre* pour les français, *ginerire pe curte* pour les Roumains).

Dans des sociétés plus évoluées, même si la consanguinité est encore invoquée, elle perd de son importance et le droit sur la propriété communautaire est prouvé par le fait qu'on possède une maison dans le village ou parce qu'on a un lot de terre arable sur le finage. Si par exemple on achète dans les régions pyrénéennes une « maison », nom qui désigne une maison avec ses terres arables, on acquiert aussi des droits sur la partie communautaire du village. Il y a des sociétés où les nouveaux venus peuvent être totalement acceptés et acquièrent des droits égaux aux autres ; il y en a où le nouveau venu parcourt diverses étapes. Ainsi, dans certaines régions des Pyrénées françaises on distingue trois étapes, celle de personne de passage, celle de personne nouvellement venue et installée de manière stable, et celle de vrai citoyen, appelé « voisin »[27]. On peut aussi se trouver dans une situation où les distinctions entre les descendants des anciens propriétaires (*Bürger*) et les nouveaux venus (*Beisassen*) se maintiennent durant des siècles ; c'est le cas par exemple de certaines parties de la Suisse[28].

Enfin, un grand chapitre devrait encore être étudié, qui n'a formé l'objet que de peu de recherches comparatives. Il s'agit du contact entre ces anciennes communautés et l'État. Le problème peut se poser déjà pour l'Antiquité ou le Moyen Âge, mais il devient flagrant dans les temps modernes. Le fait que des formes archaïques d'organisation sociale entrent en contact avec l'État et l'économie moderne donne naissance souvent à des situations conflictuelles, mais pas toujours. Le *mir* russe a fonctionné jusqu'à la collectivisation des terres et les recherches les plus modernes montrent comment l'État soviétique a utilisé le *mir*

[25] E. Gasparini, *Il matriacato slavo. Antropologie culturale dei protoslavi*, Florence, 1973.
[26] N. Pavković, « Le mariage matrilocal et la société patrilocale de la Jugoslavie », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 10, 1986, p. 62-67.
[27] C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, 1984, p. 189 *sq*.
[28] J. Bourdette, *Annales des Sept Vallées du Labéda*, t. I, Argèles-en-Labéda, 1898.

pendant tout ce temps[29]. Lorsque l'État ne procède pas à un changement aussi radical de la propriété que celui observé en Union Soviétique, on assiste à des situations diverses. Des conflits peuvent surgir entre le droit moderne, tel qu'on l'enseigne dans les universités et qui considère ta propriété privée comme la base du droit, et l'ancien droit oral des communautés ; les solutions adoptées dans ces cas ne sont pas toujours les mêmes ; certains États ignorent tout simplement les anciennes formes de vie, surtout parce que la communauté n'est pas une forme de propriété seulement, mais une forme de vie sociale. D'autres États, tout en laissant à leurs sujets le droit de libre propriété sur la terre arable, se mettent à administrer la partie communautaire. Ce dernier processus, qui empêche souvent les abus, intervient aussi parfois de manière arbitraire dans la vie des gens, déréglant un mécanisme vérifié par les siècles.

[29] Y. Taniuchi, *The Village Gathering in Russia in the Mid-1920s*, Birmingham, 1968. Le destin de la propriété communautaire dans la Yougoslavie contemporaine est décrit par N. F. Pavković, « Le caratteristiche della proprietà collettiva e il suo destino nella Jugoslavia contemporanea », dans *Comunità de villaggio e proprietà collettiva in Italia e in Europa*, sous la rédaction de G. Candido de Martin, Padoue, 1990.

Fig. 1 Croix tombales lignagères (Pietroasa de Sus, nord-est de la Valachie). Photo Paul H. Stahl, 1958.

LES RÈGLES DE VIE DES ANCIENNES COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES EUROPÉENNES

À la longue et importante série de volumes consacrés aux sciences sociales par les éditions Jaca Book de Milan, on doit ajouter trois nouveaux volumes parus sous le titre de *Carta di regola e statuti delle comunità rurali trentine*[1]. Ils couvrent une période comprise entre 1202, date du plus ancien document, et 1807, la date du plus récent. Ils représentent le résultat du travail patient, précieux et érudit de Fabbio Giacomoni, aidé par tout un groupe proche de l'Université de Trento. Pour la première fois on a publié l'intégralité des statuts d'une région.

Le public habitué à voir surtout paraître des études et non pas des matériaux, se pose une question : pourquoi a-t-on accordé une telle attention à ces règles écrites régissant la vie des anciennes communautés rurales ? En quoi sont-elles nécessaires à la connaissance des sociétés européennes ? Quelle est la discipline intéressée par une telle publication ? A quel domaine appartiennent ces coutumes fixées par écrit dans les humbles assemblées de village ou de vallée ? On les considère surtout comme des recueils de lois et on conclut qu'elles appartiennent à la science juridique ; serait-ce vrai ? Et dans ce cas, se rattachent-elles plutôt au droit savant ou à la coutume ? C'est à ces questions que j'essaie de répondre dans les pages qui suivent.

1. Qui doit étudier les anciennes communautés européennes ?

La première chose à préciser se rapporte au type de société qu'ils nous permettent de connaître. La vie sociale du passé est dominée par la présence des communautés ; ceci est vrai pour les sociétés dites primitives, comme aussi pour les sociétés européennes telles qu'on les connaît depuis l'antiquité et qui survivent parfois jusqu'à nos jours. On trouve des communautés partout en Europe, au niveau de la maisnie[2], du village, de la tribu, des confédérations tribales, des

[1] Milan, 1991, vol. 1 – XXIII + 689 p., vol. 2 – 748 p., vol. 3 – 757 p.

[2] *Maisnie*, mot qui désigne la plus petite unité sociale, disparu du français contemporain (La Curne de Saint-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois*, t. VII, Paris, 1880, p. 232). Il correspond à l'anglais *household*, à l'italien *casata*, au roumain *gospodărie*, au grec *νοικοκυριό*, au basque *basserri*, au serbo-croate *domačinstvo*. Des mots correspondants peuvent être trouvés en d'autres langues aussi. Cette plus petite unité sociale peut être désignée aussi d'autres manières. Ainsi, en français, les mots apparentés à celui de *maisnie*, *maison* (qui désigne une construction) et *maisonnée* (qui désigne le groupe domestique) peuvent désigner aussi la plus petite unité sociale. C'est le cas aussi du mot *house* apparenté à celui de *household* ; du mot *Haus*, apparenté à celui de

confédérations villageoises, et même au niveau des formations pré-étatiques européennes[3]. Des groupes humains qui se considèrent apparentés possèdent en commun un territoire (à l'intérieur duquel peuvent bien exister en même temps des lots appartenant aux maisnies) et ont une vie organisée par des règles qui résistent même à l'intervention de l'État[4]. Ici ou là en Europe, les anciennes communautés ont réussi à traverser la période de l'économie et de la législation libérales, telles qu'elles s'étaient imposées au XIX[e] et au XX[e] siècles ; elles ont survécu parfois même aux régimes dévastateurs communistes[5]. D'une extraordinaire pérennité, elles ont fonctionné et fonctionnent encore dans les conditions du monde moderne, s'adaptant continuellement, malgré des conflits permanents avec les autorités de l'État, qui essayent d'imposer des règles unificatrices, nivelant tout, trop souvent par la force. On les voit ressusciter ces derniers temps avec violence dans les pays qui se sont débarrassés de la dictature communiste : on fête la disparition des formes de vie collectiviste, et on l'accompagne par des rituels religieux destinés à enterrer définitivement des

Haushalt ; du mot *kuća* des Serbo-croates, celui de *casă* chez les Roumains, celui de *casa* chez les Italiens, celui de *kăšta* chez les Bulgares. Des exemples communs à divers peuples européens qui peuvent désigner la plus petite unité sociale mais qui dans le langage courant ont un autre sens sont ceux de « feu » de « fumée » ou de « foyer » ; telle ville par exemple est composée d'autant de « feux ». L'essentiel de la vie sociale du passé tourne autour de cette plus petite unité sociale, qui dans le langage commun est désigné du nom de « famille », mot qui en réalité désigne seulement un groupe de personnes apparentées et qui en plus a plusieurs significations et crée la confusion. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi en français un mot qui ne prête pas à confusion et qui a un unique sens - celui de la plus petite unité sociale, c'est-à-dire a) un groupe de personnes (apparentées ou non), b) un habitat, c) une propriété, d) une vie en commun (travail, repas, temps libre) et qui e) constitue une seule unité religieuse. Le mot de *maisnie* m'a été suggéré par Claude Lévi-Strauss. Une présentation plus circonstanciée sur les divers mots utilisés par les Roumains pour désigner cette petite unité sociale dans mon ouvrage : *Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe*, New York, 1986, p. 17 *sq*.

[3] Une bibliographie de caractère général des communautés est celle publiée par I. Chiva, *Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherches*, Paris, 1958 (Rapports et documents de sciences sociales, X). Une bibliographie générale concernant les communautés européennes est publiée par moi-même et par Massimo Guidetti, *Le radici dell'Europa. II dibattito ottocentesco su comunità di villaggio et familiari*, Milan, 1979. D'autres indications dans l'ouvrage paru sous la rédaction de G. Candido de Martin, *Comunità di villaggio e propriété collettive in Italia e in Europa*, Padoue, 1990.

[4] Voici comment est définie une société basée sur l'existence de communautés dans l'ouvrage de S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (éd. originale : Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Scutari, 1933) : « La famille se compose des personnes qui habitent la maison; plusieurs familles unies forment une phratrie, plusieurs phratries un lignage, plusieurs lignages une tribu, plusieurs tribus une « bannière », et toutes ensemble, ayant la même origine, le même sang, la même langue et les mêmes us et coutumes, forment cette grande famille qui s'appelle Nation » (§ 19).

[5] N. F. Pavković, « La propriété communautaire en Yougoslavie contemporaine », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 15, 1990, p. 174-179.

formes honnies de vie sociale ; on me signale ces cérémonies en Roumanie, en Albanie aussi[6].

Si dans les manuels d'histoire de la sociologie ou de l'ethnologie on cite tel ou tel savant, connu pour avoir inventé le nom d'une discipline ou pour avoir fait des considérations philosophiques sur divers sujets, il me semble qu'une autre hiérarchie doit être trouvée, hiérarchie où d'autres noms doivent figurer, noms qui se sont penchés essentiellement sur les problèmes concrets des communautés. Georg Ludwig von Maurer, Henry Sumner-Maine, Frédéric le Play, Valtasar Bogišić, Fustel de Coulanges, Émile de Laveleye, Maxime Kowalewski, Frederic Seebohm ou August Meitzen, pour citer quelques-uns parmi les plus illustres ayant vécu au XIX^e^ siècle, sont parfois en avance par leurs écrits même si on les compare à des savants contemporains à la mode, dont la citation semble être devenue obligatoire, surtout s'ils ont écrit en anglais. Ces prédécesseurs, qui savaient utiliser également les documents du passé, les statistiques contemporaines et l'observation directe du terrain, se sont penchés sur l'étude des communautés ; à la tradition des commentaires social-philosophiques qui s'imposent au XIX^e^ siècle et continuent de nos jours donnant naissance à d'interminables discours sur l'histoire des idées, s'oppose une autre tradition, celle des recherches concrètes, qui tendent de plus en plus vers la constitution de véritables instruments de recherche, d'intervention aussi[7].

On connaît des *statuti* (pour les Italiens) ou *coutumiers* (pour les Français) publiés dans les siècles passés, lorsqu'ils étaient destinés tout simplement à régler la vie sociale. Ce n'est qu'à partir du XIX^e^ siècle que l'intérêt des nouvelles sciences sociales (ou des plus anciennes dans leur évolution moderne) s'oriente vers l'observation des 57 statuts. On en publie de nombreux ; bien qu'une statistique détaillée pourrait seule répondre à la question, il semble que le plus grand nombre a vu le jour au XIX^e^ siècle et dans les premières décennies du XX^e^. Après une période où l'intérêt a été moins intense, on assiste à un renouveau de l'intérêt pour leur étude et leur publication. Peut-être qu'en Italie ce sont les juristes qui ont été attirés le plus souvent par leur publication ; peut-être qu'en France ce sont les historiens qui ont mis à jour le plus grand nombre de statuts. En fait, aujourd'hui les chercheurs appartenant à l'ensemble des sciences sociales savent que les statuts ont une importante particulière car ils conservent la mémoire

[6] Cette renaissance a donné lieu parmi les Roumains du Maramureş à un vrai enterrement de la ferme collectiviste : D. Crăciun et I. Petria, « L'enterrement d'une coopérative agricole de production », *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens* 15, 1990, p. 173.

[7] Un étudiant en médecine ou en chimie par exemple, ou même un étudiant en histoire, suivent un ou deux cours sur l'histoire des doctrines dans les disciplines respectives. Un étudiant en sociologie ou en ethnologie surcharge sa mémoire d'une foule de cours concernant l'histoire de sa discipline. Le nombre des étudiants qui finissent les universités de sociologie ou d'ethnologie (anthropologie) et qui connaissent l'histoire des idées mais sont incapables d'effectuer une recherche concrète sur une société quelconque est important.

non seulement d'un chapitre de la vie sociale, mais de l'ensemble de cette vie sociale.

Si on revient aux noms cités plus haut, on constate que von Maurer, Sumner-Maine ou Bogišić sont juristes, Fustel de Coulanges et Seebohm sont historiens, Kowalewski est sociologue, Laveleye est économiste, Meitzen ethnographe. Sans entrer dans la dispute sans fin de la définition des sciences sociales et du désir de départager nettement leurs domaines, on constate que toutes ont intérêt à connaître la vie des anciennes communautés[8]. Chacune le fait avec ses moyens habituels, moyens qui mettent en lumière des différences en relation avec la formation des chercheurs, mais aussi avec la situation trouvée dans chaque pays européen observé. En effet, l'historien connaît mieux les méthodes d'exploration du passé et fait donc plus souvent appel aux documents écrits du passé ; le sociologue ou l'ethnologue font appel surtout à l'observation directe car ils connaissent mieux cette technique. Mais, si en Europe Occidentale on trouve écrits les statuts de nombreuses communautés, en Europe Orientale ces documents écrits sont rares ou absents ; dans cette dernière région ce sont surtout les données recueillies sur le terrain qui dominent, d'autant plus que la tradition s'y est mieux conservée.

Une discussion internationale s'installe depuis le XIX^{e} siècle ; on discute de pays à pays par-delà les frontières, car le problème des communautés intéresse tout le monde[9]. De nos jours cet intérêt des sciences sociales pour la connaissance des communautés est devenu universel et fait que les études des juristes, des historiens, des sociologues, des ethnologues (ou anthropologues) avancent en parallèle. D'ailleurs, les réunions communes sont devenues courantes.

Les matériaux qui servent à la connaissance des sociétés du passé s'accumulent. À la méthode des « typologies », copiée en bonne mesure sur les sciences naturelles, où par la connaissance d'un exemplaire on peut connaître toute une espèce, les sciences sociales ajoutent progressivement divers éléments, dont probablement la fréquence et la diffusion géographique sont les plus importants. La fréquence d'un phénomène et de ses variantes, et le territoire sur lequel vit ce phénomène, ne peuvent pas toujours être connus, surtout pour le passé. Les historiens par exemple, ne disposent pas toujours d'informations suffisamment riches pour déterminer des fréquences ou des aires géographiques. Lorsque cela devient possible, les résultats sont tout aussi spectaculaires que ceux obtenus par l'observation des sociétés contemporaines. Les publications de Matthias Zender, par exemple, se distinguent par l'intérêt exceptionnel des cartes

[8] P. H. Stahl, « La 'vraie' définition des sciences sociales », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 18, 1989, p. 146-149.

[9] Comme cela peut être constaté en consultant les volumes que j'ai publiés ensemble avec Massimo Guidetti ; à part celui cité, *Il sangue e la terra. Communità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800* (Milan, 1976) et *Un'Italia sconosciuta. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Italia dell' 800* (Milan, 1977).

qui présentent la diffusion et l'époque de diffusion du culte de tel ou tel saint[10]. Ses écrits sont remarquables aussi pour un autre aspect caractéristique des recherches les plus modernes : de formation ethnologue (*Volkskundler*), sa recherche porte sur le Moyen Âge. S'agirait-il donc d'une étude d'histoire ? D'ethnologie, ou de folklore ? Où classer ses recherches ? Je répondrai que personnellement le nom de la discipline où on essaie de ranger un auteur ou une publication ne m'intéresse pas, je ne suis intéressé que par la valeur de sa recherche. Les barrières séparant les sciences sociales généralisatrices s'effacent et tombent de plus en plus fréquemment, et je le dis tout en sachant ce qu'une telle affirmation peut rencontrer comme opposition. Il est évident par exemple que ceux qui se disent historiens font de plus en plus l'étude des problèmes habituels à ceux qui se disent ou se croient sociologues ou ethnologues, et qu'ils utilisent couramment les écrits de ces derniers ; il est tout aussi vrai que sociologues et ethnologues font eux-aussi de plus en plus appel aux données mises en lumière par les historiens. Il est évident qu'il s'agit des meilleurs membres de ces disciplines. On invente même de nouveaux noms de sciences, tels « anthropologie historique » ou « sociologie historique », qui veulent signifier qu'une recherche se situe au carrefour de plusieurs disciplines.

La dimension géographique s'exprime déjà dans les recueils du XIX^e^ siècle : Jacob Grimm, Valtasar Bogišić, Bogdan Petriceicu Hasdeu ou les savants russes qui on fait de riches recueils de traditions orales (qu'ils désignent du nom de « coutumes juridiques »), même s'ils ne mettent pas sur une carte le résultat de leurs observations, impliquent la dimension géographique[11]. Ce seront les linguistes, ensuite les ethnologues qui dresseront des cartes pour classer les réponses faites à leurs questionnaires. Comment connaître l'ensemble de l'Europe ? Comment arriver à la vision la plus proche de la vérité ? Comment comparer l'ensemble des communautés européennes ? Sans doute en recueillant et en publiant le plus d'informations possibles ; celles qu'on trouve dans le souvenir des gens dans les survivances sociales, celles qu'on trouve aussi par la publication de l'ensemble des statuts des anciennes communautés.

2. Droit savant ou droit coutumier ? Religion ou coutume ?

La distinction entre droit écrit, savant, œuvre de juristes formés dans les universités et droit coutumier, non-écrit, transmis oralement, semble au premier abord facile. En fait, dès qu'on observe de plus près les faits (dans notre cas les

[10] M. Zender, *Räume und Schichten Mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde*, Cologne, 1973.

[11] J. L. C. Grimm, *Deutsche Rechtsaltherthümer*, Göttingen, 1828 ; V. Bogišić**,** *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih slovena*, Zagreb, 1878 ; B. P. Hasdeu, *Obiceiele juridice ale poporului român*, Bucarest, 1878 ; V. Bogišić, *Aperçu des travaux sur le droit coutumier en Russie*, Paris, 1879. Voir aussi I. C. Chiţimia, *Folclorişti şi folcloristică românească*, Bucarest, 1968, p. 37 *sq*.

statuts), les choses se compliquent car on peut difficilement classer l'ensemble des écrits comme appartenant exclusivement au droit, et surtout parce que des interférences évidentes lient les deux formes de droit citées. Le droit, tel qu'il apparaît aujourd'hui dans des sociétés traditionnelles, rappelle au chercheur les normes de vie fixées par la religion, chose d'autant plus évidente lorsqu'il s'agit du droit canon. Dans les deux cas (droit et religion) on distingue dans les sociétés européennes deux niveaux qui vivent en même temps. Il y a d'abord le niveau du droit écrit et de la théologie écrite, où les règles sont rédigées par des juristes savants ou par des théologiens ; on distingue un deuxième niveau, celui qu'on trouve le plus souvent dans les recherches faites sur le terrain, ou les règles de vie peuvent être classées soit dans le domaine du droit (concernant la propriété par exemple) ou dans le domaine de la religion (rituel du mariage par exemple). Mais où classer les règles qui dictent les interdits de mariage dus à la consanguinité ? Car on les trouve édictées également par les deux disciplines. Et si on tient compte du fait qu'au-delà des règles fixées par écrit ou par la tradition orale, il y a un troisième plan, celui de la réalité concrète de la vie d'une société, les choses se compliquent encore plus.

La présence concomitante des deux premiers plans rend possibles entre eux des échanges permanents. En se limitant à cette énonciation, les choses sont difficiles à saisir, mais un exemple concret devrait éclairer mon affirmation. Je choisis une situation typique qu'on trouve également dans les documents écrits ou dans les recueils de droit oral.

Les documents écrits de l'Europe Orientale font souvent mention d'une opération liée à la propriété et qui aujourd'hui apparaît comme curieuse car disparue des mœurs. Il s'agit de l'opération faite par les arpenteurs du passé lorsqu'ils doivent retrouver les limites séparant des propriétés entre elles. L'attribution des propriétés, la reconstitution des limites, le règlement des conflits les concernant, constituent dans les États de l'Est européen deux des principales charges du Prince ; c'est lui, personnellement ou ses délégués, qui procèdent à ces opérations.

Se déplaçant dans la région où une frontière est contestée, on appelle les habitants des groupes opposés. On choisit parmi eux des personnes âgées qui, portant une motte de terre, avancent de borne en borne et montrent quelles sont les limites séparant des propriétés voisines. Voici comment est décrite cette opération dans le recueil si typique de Stjefen Gjeçov [alb. Shtjefën Gjeçovi] concernant les Albanais Guègues : « Celui à qui revient la charge de fixer les signes des limites et de rappeler ceux antiques déjà disparus et oubliés, doit prendre sur ses épaules une pierre et une motte de terre (en italien *zolla*) et, précédant les deux familles ou les deux villages, ou les deux 'bannières'[12]

[12] La « bannière » (*bajrak*) était à ses origines une formation militaire groupant plusieurs tribus voisines qui combattaient sous une même bannière. Peu à peu elle a eu tendance à devenir une vraie

(groupes de personnes englobant plusieurs villages) qui se trouvent en contestation, fixe en terre les bornes des limites nouvelles et montre où se trouvent les anciennes... Mais, avant que d'aller sur les endroits où se trouvent les anciennes limites, le vieillard, avec la pierre et la motte de terre sur les épaules, doit prêter serment »[13].

J'ai choisi l'exemple albanais comme étant encore vivant dans les mémoires au début du XX^e^ siècle, lorsque Gjeçov effectue sa recherche ; ce texte décrit presque exactement la manière de procéder des Roumains (jusqu'au début du XIX^e^ siècle) ou celle des populations slaves. Essayons d'analyser les principaux éléments qui interviennent dans cette opération.

Les fonctionnaires du Prince représentent l'État ; ils connaissent la coutume locale, de même qu'ils connaissent le droit écrit de l'État, qui en Europe orientale est rattaché aux traditions byzantines, et plus antiques, romaines orientales. Le code de lois publié vers la moitié du siècle en Valachie (Muntenia), lié aux traditions byzantines à travers diverses sources affirme sagement : « Là où il n'y a pas de loi écrite, il faut suivre la coutume locale. Et s'il n'y a même pas de coutume, il faut se renseigner ; et si on n'obtient rien ni avec cette méthode, il faut demander aux vieillards comment on doit procéder »[14].

Les vieillards, membres importants des anciennes assemblées locales, sont connus partout dans l'Europe du passé ; l'assemblée des *boni homines antiani* représente l'assemblée politique habituelle des communautés, fonctionnant au niveau du groupe domestique, du village, de la tribu, du « pays ». On les cite par conséquent dans nombre d'actes du passé, dans les statuts aussi, les désignant de diverses manières. D'ailleurs, on les voyait encore fonctionnant dans les régions de l'Europe Occidentale ou Orientale, le mot « vieillard » désignant une personne adulte, mariée, honnête, chef d'un groupe domestique, villageois ou tribal et ayant déjà un certain âge dans la grande majorité des cas[15].

On a donc la loi écrite et la tradition locale qu'on doit respecter ; à tout ceci peut s'ajouter l'arbitraire du Prince, car l'idée qu'une fois qu'un État dispose d'une loi écrite il règle sa vie exclusivement selon cette loi, ne correspond pas à la réalité[16].

---

unité sociale et à s'immiscer dans la vie sociale des tribus qu'elle regroupait.

[13] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 244-245.

[14] *Îndreptarea legii, 1652*, éd. A. Rădulescu *et al.*, Bucarest, 1962, p. 75. L'introduction du volume situe le code dans l'ensemble des traditions, dont le *Nomocanon* de Manuel Malaxos semble être le plus important (*ibid.*, p. 16 *sq.*).

[15] On peut consulter sur la question C. Giardina, « I 'boni homines' in Italia. Contributo alla storia delle persone e della procedura civile e al problema dell'origine del consolato », *Rivista di storia del diritto italiano* 5, 1932, fasc. 1 p. 28-98, fasc. 2 p. 313-394 ; P. H. Stahl, « La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe orientale », dans *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisbonne, 1992, p. 791-802 ; H. H. Stahl, *La comunità di villaggio*, Milan, 1974, p. 104 *sq*.

[16] Id., *Controverse de istorie socială românească*, Bucarest, 1969, p. 5-61.

Le nombre d'envoyés du Prince, de même que celui des témoins qui se promènent une motte sur leur tête (ou sur leur épaule, ou mise dans un sac) n'est pas indifférent, car il est en relation avec le chiffre de 12[17]. Ce chiffre conserve son importance jusque dans les cours de justice contemporaines, partout en Europe, et il nous vient de l'histoire lointaine. Aujourd'hui, il semble être le fait du droit écrit, mais en réalité il remonte à l'Antiquité, aux croyances religieuses en relation avec l'astrologie. En Europe il est probable qu'il a conservé son importance également par les traditions orales venues directement de l'Antiquité et qu'on retrouve dans le folklore de toutes les populations européennes, et par les traditions écrites chrétiennes (les 12 apôtres, témoins de Jésus Christ). S'agirait-il dans ces cas d'un droit savant, puisque écrit ? D'un droit coutumier, puisque oral de droit ou de religion ?

Arrivés sur le terrain de la dispute, les envoyés du Prince choisissent les « vieillards » - témoins ; avant de procéder à une circumambulation le long des frontières entourant la propriété, une motte de terre sur la tête, on peut leur demander de prêter serment dans l'Église, et porter par la suite en même temps une icône ou une croix, ce qui rapproche cette pratique coutumière de la religion écrite, savante[18]. Prendre la motte de terre sur la tête est aussi une forme de serment ; celui qui la porte a peur de ce qu'il peut lui arriver s'il est parjure. Ici encore le folklore européen est concordant : « Par ce poids, ici et ici étaient les anciennes limites, et toujours ici je les fixe moi-même. Que je porte ce poids une éternité, si je vous trompe ! ... Par ce poids, qu'il pèse sur moi dans l'autre vie, si je ne dis pas la vérité... Cette vérité, que les limites sont ici et ici, je la porterai sur ma conscience dans l'autre vie... Qu'il s'alourdisse dans cette vie et dans l'autre, ce poids, si je n'agis pas comme il faut, montrant les anciennes limites »[19]. Margaret Hasluck trouve toujours chez les Albanais la formule suivante : on dit au témoin « montre la voie, et si tu ne la montres pas justement, que le poids (de la terre) devienne lourd sur toi dans l'autre vie »[20]. Les Roumains promettent « avec leur âme » de montrer les vraies limites. Les Aroumains disent au porteur de la motte « si tu mens, tu porteras cette motte de terre sur le cou toute ta vie »[21]. En Norvège, « l'âme de celui qui viole les confins... devra porter les pierres-bornes après sa mort, si jamais il les déplace durant sa vie »[22].

---

[17] G. Cronţ, *Instituţii medievale româneşti. Înfrătirea de moşie. Jurătorii*, Bucarest, 1969, p. 164 *sq*. ; P. H. Stahl, « La regione tribale albanese », *Incontri meridionali* 8, nº 2, 1988, p. 70 *sq*. (« i dodici testimoni »).

[18] P. Caraman, *Pământ şi apă*, Iaşi, 1984, p. 62 *sq*.

[19] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, § 246.

[20] *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, 1954, p. 96.

[21] L. Marcu, « Formes traditionnelles de jugement et de peines chez les Vlaques balkaniques », dans A. Buda (éd.), *La Conférence nationale des études ethnographiques*, Tirana, 1976.

[22] A. Holmsen, H. Bjørkvik, R. Frimannslund, « The Old Norwegian Peasant Community », *Scandinavian Economic History Review* 4, nº 1, 1956, p. 58.

Partout donc il y a une pratique liée au droit oral, mais qui est inclue dans des opérations en principe menées selon les règles du droit écrit, et qui est intimement liée aux croyances et à la religion. La motte de terre, accompagnée ou pas par une pierre, constitue une forme de serment archaïque, rattachée aux croyances en relation avec la terre, chapitre important et riche des croyances du passé[23]. Dans les procès destinés à établir le propriétaire d'une terre qui se déroulaient en Europe Occidentale on portait devant le juge une motte de terre prise à la propriété disputée[24].

L'ensemble de l'opération constitue un mélange où il est difficile de distinguer ce qui appartient à la culture savante ou à la culture orale, au droit ou à la religion. Si on se rappelle que tout le problème de la propriété et de ses limites est depuis les plus anciens textes écrits de l'antiquité également attaché au droit et à la religion, au droit écrit et à la coutume, les distinctions classiques s'estompent[25]. L'ouvrage de Trumbull regroupe de riches exemples concernant les limites, où les traditions venues de diverses parties du monde se recoupent et affirment leur richesse extrême[26].

Et pour compliquer encore la question, tout en essayant de la clarifier, je cite les lois de Manou, dont voici les lignes qui sont en relation avec la question examinée ici : « Quand il s'élève une contestation au sujet des limites entre deux villages, que le roi choisisse le mois de *diyaichtha* (mai-juin) pour déterminer les limites entre deux villages, les bornes étant alors plus faciles à distinguer, l'ardeur du soleil ayant entièrement desséché l'herbe. Les limites étant établies, on doit planter des grands arbres... des arbrisseaux en touffe... qu'on forme en outre des monticules de terre ; par ce moyen la limite ne peut pas se détruire... Mais pour peu qu'il y ait du doute dans l'examen des marques mêmes, les déclarations des témoins sont nécessaires pour décider la contestation relative aux limites. C'est en présence d'un grand nombre de villageois et des deux parties contestantes, que ces témoins doivent être interrogés sur les marques des limites... Que ces hommes, mettant de la terre sur leur tête, portant des guirlandes de fleurs rouges et des vêtements rouges, après avoir juré par la récompense future de leurs bonnes actions, fixent exactement la limite »[27].

La motte de terre portée en Europe dans ces occasions et jusqu'au début du XX^{e} siècle appartenait au droit écrit de l'antiquité indo-européenne ; peut-elle alors faire partie au XX^{e} siècle du droit oral ? De la coutume ? Si on se rappelle ce que je disais plus haut, qu'il y a une permanente interpénétration entre les couches savantes, écrites, du droit et de la religion et la coutume, cela semble vrai.

---

[23] P. Caraman, *Pământ şi apă*, p. 36 *sq*.
[24] Ch. F. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, t. III, Paris, 1733, col. 1523-1524.
[25] F. de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1864, le chapitre « La famille ».
[26] H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New York, 1896.
[27] *Les Lois de Manou*, Paris, 1978, p. 232-235.

Une coutume s'impose à un certain moment dans la vie d'une société et s'exprime par un texte écrit. Le bon juriste, celui qui fait une loi qui dure, n'invente pas, ne travaille pas dans la fiction, mais reflète dans sa loi la réalité sociale de son temps. Citant les lois de Lycurgue, Plutarque affirme : « Il était donc permis au mari âgé d'une jeune femme, s'il s'attachait à un jeune homme bien né et appréciait ses qualités de l'introduire auprès d'elle pour déposer en son sein un double germe ; et l'enfant qui venait au monde appartenait au ménage »[28]. Et Xénophon, citant la même situation écrit : « ...le vieillard, choisissant un homme dont il admirait les qualités physiques et morales, l'amenait à sa femme pour lui faire des enfants »[29]. Les deux situations ont été interprétées comme n'étant pas vraies, ou comme étant une invention heureuse de Lycurgue, qui se serait imposée à la société spartiate. En fait, il doit s'agir de la mise sous la forme d'une loi d'une réalité contemporaine à Lycurgue. Comment en douter puisqu'on trouve encore au XX^{e} siècle parmi les populations balkaniques, par exemple, des situations semblables ? Et que là, bien entendu, ce n'est pas Lycurgue qui les a imposées[30].

Porter une motte sur la tête, serment archaïque, connu par les lois écrites de Manou, pourrait être devenu avec le temps une coutume transmise oralement. Ou peut-être ne faisait-elle que profiter d'une tradition non écrite de son temps. Les paysans de l'Europe du passé, ou celle des temps modernes même, ont-ils connu par le passé ces lois sous une forme écrite ? On peut en douter. Probablement que, tout simplement, ils ont conservé une tradition orale antérieure même aux lois de Manou, car elle correspondait avec leurs besoins et en même temps avec les croyances relatives à la propriété, aux limites, aux bornes et à la terre.

Dans d'autres cas aussi on trouve une situation similaire. En voici une toujours en relation avec les limites. On connaît le rituel de construction des monuments religieux chrétiens ; il comprend de nombreux points communs avec le rituel suivi par les paysans lors de la construction de leurs maisons[31]. Comment expliquer les ressemblances ? C'est l'Église qui imite les paysans ou le contraire ? Il est probable que, de même que pour le cas précédent, la coutume a été, à un certain moment, mise par écrit pour fixer le rituel de construction d'un monument religieux païen, rituel qui s'est transmis en partie aux constructions chrétiennes.

---

[28] Plutarque, *Vies parallèles*, t. V, Paris, 1950, p. 204.

[29] Xénophon, *La République des Lacédémoniens* I, 7, dans id., *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1967, p. 435.

[30] T. R. Djordjević, « Bigamija i poligamija kod Srba », *Srpski Književni Glasnik*, I, 1907 ; M. Filipović, « Vicarious Paternity among Serbs and Croats », *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque) 14, n^{o} 2, 1958 ; P. H. Stahl, « Le propriétaire des enfants », *Annali della Facoltà di giurisprudenza* (Macerata), nouvelle série, 2, 1989 [= *Storia del diritto e teoria politica*], p. 843-858.

[31] J. P. Migne (éd.), *Patrologiae cursus completus,* t. CIV, Paris, 1860 ; *Photius Constantinopolitanus Patriarchae, Syntagma Canonum*, col. 562 sq. (« De consecratione ecclesiarum ») ; E. Mercenier, *Consécration et inauguration d'une église selon le rituel de l'Église russe*, Chevetogne, 1957 ; S. Salaville, *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin*, Vatican, 1937.

Les paysans ont probablement maintenu directement certains éléments depuis des temps reculés, et leur ont ajouté d'autres pris aux textes écrits du christianisme. Par exemple, lorsqu'on édifie la maison, on commence par fixer les limites. Le prêtre est appelé et fait le tour de la maison bénissant les futures fondations ; les paysans font ensuite eux-aussi le tour des fondations en les aspergeant du sang d'un animal sacrifié à cette occasion, ce qui n'a plus rien à voir avec le christianisme, même si le prêtre a béni d'abord l'animal[32]. Ensuite on enterre dans l'angle sud-est de la fondation la tête de l'animal sacrifié, et, une fois la maison terminée, on installe à l'intérieur de la pièce, dans le même angle, une icône, une croix, qui se superposent donc à la tête de la victime sacrifiée.

Il est malaisé de distinguer dans les recueils de traditions orales ou dans les statuts écrits ce qui provient de la tradition savante ou d'une mémoire sociale orale. Les confusions sont toujours possibles, même si dans pas mal de cas des distinctions peuvent être faites ; ainsi, on reconnaît facilement dans les statuts des grandes villes du Moyen Âge les rédactions dues à des juristes savants.

Le fait qu'un bon code de lois doit coller à la réalité sociale est connu et respecté par les meilleurs juristes ; ceci ne s'impose pas toujours dans l'esprit des hommes politiques qui croient trop souvent qu'il suffit de faire une loi pour que les réalités sociales changent selon leur volonté. Si les choses étaient si simples, on aurait depuis longtemps promu une loi rendant le bonheur obligatoire et interdisant la pauvreté, par exemple.

Le cas le plus illustre d'une collaboration intime de la coutume et du droit savant est fourni par Valtasar Bogišić qui, après avoir fait un vaste recueil des traditions « juridiques » des Slaves du sud (en fait des règles de leur vie traditionnelle dans ses plus importants chapitres), a rédigé dans la forme du droit savant le Code du Monténégro. Exemple admirable, ce code de lois fît sensation à l'époque, ayant des traductions intégrales en plusieurs langues européennes, mais son exemple est resté jusqu'à ce jour unique[33]. À quel domaine appartient le Code du Monténégro ? À la tradition orale ? Au droit savant ? Ce qui est à retenir ici est l'étroite relation entre les deux niveaux du droit, car cet exemple, qui s'est déroulé sous nos yeux et de manière systématique a permis de mettre à jour ce qui probablement s'est déroulé maintes fois par le passé[34]. Mais ces occasions sont

[32] Le rituel suivi lors de la construction d'une maison paysanne, qui est une continuelle alternance entre rituels chrétiens et païens, a une très riche bibliographie et présente de fortes ressemblances entre les divers peuples européens.

[33] Paolo Grossi, dans une étude magistrale, pose la question des relations entre droit coutumier et droit savant, insistant sur la nécessité de respecter le pluralisme juridique dans le traitement imposé par l'État aux anciennes communautés paysannes (« Assolutismo giuridico e proprietà collettive », *Quaderni fiorentini* 19, 1990, p. 526). Gian Candido de Martin (*Comunità di villaggio…*) étudie la même question et, dans une introduction pertinente au volume qu'il vient de publier, prend la même attitude de défense des anciennes communautés.

[34] V. Bogišić, *O sabiranju pravnih običaja*, Paris, 1901. Consulter aussi F. Demelik, *Le droit coutumier des Slaves méridionaux d'après les recherches de Monsieur V. Bogišić*, Paris, 1876.

peu ou pas du tout connues, car il ne nous reste aucun témoignage sur le déroulement des choses, mais simplement les lois écrites, auxquelles correspondent parfois de manière surprenante des coutumes encore vivantes au XX^{e} siècle.

Fig. 1 Les vieillards du village de Ieud (Maramureș).
Photo Mihai Dăncuș.

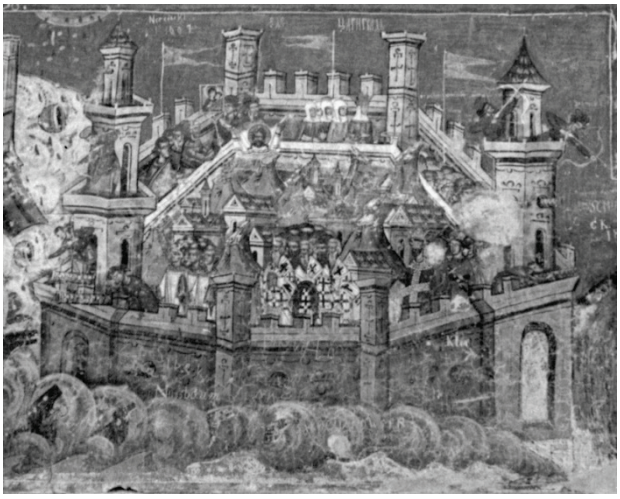


Fig. 2 Procession circumambulatoire sur les murailles de Constantinople assiégée par les Turcs (peinture sur les murs extérieurs de l'église, Monastère de Moldovița, Moldavie, Roumanie). Photo Paul H. Stahl, 1963.

Fig. 3 *Potcă*, borne à caractère magique (village de Turea, com. Gârbău, Transylvanie). Photo Paul H. Stahl, 1960.

Fig. 4 Pierre-borne, village de Runcu, dép. Gorj. Photo Paul H. Stahl, 1967.

Fig. 5 Pierre-borne, Péloponnèse. Photo Paul H. Stahl, 1972.

Fig. 6 Croix et table d'autel en bordure du village de Lupșa (Transylvanie). Photo Paul H. Stahl, 1958.

Fig. 7 Chapelle et chêne défendant l'entrée du quartier de Șchei (Brașov, Roumanie). Photo Paul H. Stahl, 1957.

DEUX COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES EN EUROPE DU SUD-EST

Lorsque les États de l'Europe orientale commencent au XIX^e^ siècle leur long et difficile effort de modernisation, ils prennent pour modèle les sociétés et les lois de l'Occident. Mais, comme tout modèle a un caractère artificiel, on a pu voir se développer des conflits violents opposant les réalités locales aux idéaux importés. Les pays de l'Europe orientale, dans leur immense majorité agricoles, étaient organisés selon leurs propres traditions, résultant d'une histoire dont les origines se perdent dans le passé, histoire qu'on ne peut pas ignorer.

Parfois on essaye d'effacer vite ces traditions, considérées comme des survivances démodées ; d'autres fois on les considère au contraire comme les témoins précieux d'un passé qui doit être maintenu à n'importe quel prix, car il est le seul à conserver le véritable caractère ethnique. Les socialistes de l'époque croyaient même que les formes communautaires de la propriété agraire permettent le passage direct vers la société communiste, phase ultime et supérieure de l'histoire. Toutes ces affirmations comprennent une large part d'utopie.

Mais, à la même époque, évitant les remous de la politique, les hommes de science accomplissent patiemment leur œuvre. L'une après l'autre sont décrites les communautés villageoises européennes ; ethnologues, sociologues, géographes, économistes, ingénieurs cadastraux, historiens, s'intéressent à la vie passée ou, dans bien des cas, à la vie tout simplement, telle qu'on pouvait l'observer dans les villages. Des classifications et des essais d'explication surgissent : les comparaisons avec les communautés agricoles de l'Inde, de l'Indonésie, de l'Amérique du Sud, élargissent le domaine.

Le développement tardif de l'économie industrielle moderne en Europe orientale favorise le maintien de la vie communautaire paysanne, qui garde longtemps des caractères archaïques. Sa connaissance peut devenir ainsi, parfois, plus précise et plus aisée que celle des communautés agricoles de l'Europe occidentale, souvent connues seulement par les documents.

Nous choisissons ici deux cas : le village roumain et la famille étendue des Slaves du Sud. Il ne s'agit pas de faire une description détaillée de la vie traditionnelle de ces deux groupes, mais simplement de mentionner quelques-uns de leurs traits distinctifs. On pourra voir ainsi dans quelle mesure la vie sociale communautaire met son empreinte sur la technique agricole, sur l'habitat, la parenté, les coutumes.

1. Le village roumain (*satul*)

Dès les premiers documents écrits de l'histoire roumaine (au XIII^{e} et XIV^{e} siècle) le village apparaît avec une insistance qui ne sera jamais démentie dans les siècles suivants. Le village — unité sociale fondamentale — est présent dans la plupart des documents écrits. Le nom de *sat* qui le désigne (et qui paraît avoir pour origine le latin *fossatum*) signifie en même temps le groupe humain et le territoire qui lui appartient ; il désigne aussi l'habitat. Tout le territoire habité par les Roumains apparaît comme partagé entre des villages, chacun avec son territoire. Il ne s'agit pas d'unités sociales isolées mais bien au contraire leur existence suppose la présence des voisins et des frontières communes. La carte des frontières intervillageoises se présente comme un réseau fin, ininterrompu. Son étude permet parfois de déceler l'existence antérieure d'organisations sociales supra villageoises ayant disparu après la formation des villages.

Ces frontières ont une durée et une fixité remarquables ; on retrouve fréquemment les mêmes noms et encore plus souvent les mêmes alvéoles territoriaux depuis le Moyen Âge et jusqu'au XX^{e} siècle. Lorsque des villages nouveaux apparaissent, il s'agit la plupart du temps du partage d'un alvéole originaire, accompagnant la séparation du groupe social lui-même. On voit d'autre fois des alvéoles dépeuplés par des épidémies graves, par les razzias des Tatars qui emmènent la population en esclavage, ou tout simplement à cause de la fuite des paysans devant les exigences insupportables ; des seigneurs et de l'État. Dans ces cas, même si les voisins essayent de profiter de la situation pour occuper provisoirement une partie ou l'autre du territoire déserté, le souvenir de l'ancien village reste présent ; il est consigné dans les documents des voisins, il est confirmé par les nouveaux arrivés qui sont encadrés dans le système préexistant.

La communauté paysanne originaire paraît avoir été libre. Si on examine les données statistiques des derniers siècles on observe une évolution significative. Il y a des données suffisamment précises surtout sur la Valachie du XX^{e} siècle et jusqu'à début du XVIII^{e} siècle ; elles nous permettent de voir comment les villages sont asservis par les seigneurs, les princes, les monastères. Le nombre des villages libres est d'autant plus important que nous remontons le cours de l'histoire. Les documents écrits nous permettent d'ailleurs de suivre le processus d'accaparement des communautés paysannes libres.

On ne peut pas trop insister sur ces aspectes, mais nous allons en signaler seulement quelques-uns. Ainsi, les plus anciens documents écrits (du XIII^{e}, du XIV^{e} et du XV^{e} siècle) mentionnent dans les villages la présence de notables qui se distinguent du reste de la population et paraissent avoir une origine locale. Mais les seigneurs, tels qu'on les connaît jusqu'au XIX^{e} siècle, sont issus des groupes conquérants (roumains, pour la Moldavie et la Valachie, hongrois et roumains magyarisés pour la Transylvanie). Ils asservissent les communautés paysannes, tout en se contentant, au début, de demander la dîme et la corvée. Plus le temps

passe, plus les interventions deviennent importantes et tendent à modifier l'ancienne organisation.

Les villages non asservis maintiennent plus longtemps des formes archaïques ; ce sont eux qui ont facilite l'observation directe des modes de vie rappelant les temps révolus.

1.1. L'assemblée villageoise (obştea)

Le village est dirigé par une assemblée qui a des caractères souvent signalés dans la littérature ou dans les documents. Elle est composée par la totalité des hommes mariés. Les dimensions démographiques des anciens villages sont plus réduites que celles des villages actuels. Un recensement effectué par les Autrichiens en 1722 en Petite Valachie (la conscription Virmontienne) établit une moyenne de 44 familles par village. L'existence de petits villages est d'ailleurs un phénomène caractéristique à l'époque pour toute l'Europe du Sud-Est.

Une telle situation favorise la réunion rapide des habitants d'un village. Ils se retrouvent chaque fois que la nécessité s'en fait sentir, souvent le dimanche, autour de l'église, après la messe. La possibilité d'être prévenu facilement et de pouvoir arriver à temps à la réunion est l'un des critères qui limitent l'étendue du village et le fonctionnement de l'assemblée. Dès que les paysans deviennent trop nombreux, ou qu'ils habitent trop loin, ils sont tentés de créer un nouveau village.

Les fonctions de l'assemblée sont multiples ; elle s'intéresse d'abord à tout ce qui concerne le village en entier, comme par exemple les frontières intervillageoises. L'État lui-même reconnaît l'existence de l'assemblée habilitée à parler au nom du village ; il la considère comme solidairement responsable devant les lois, devant les impôts, devant les charges dues à l'État. L'assemblée effectue le partage des terres labourables, érige des barrières et des clôtures ou les démolit. Elle décide du moment où commencent les labours et la moisson, du moment où les troupeaux montent vers les alpages, de l'ordre dans lequel on peut moudre la farine dans les moulins du village. Elle fixe les dépenses communes, de même qu'elle décide de tout autre aspect qui intéresse la collectivité.

Différente d'autres assemblées paysannes (par exemple de celles des tribus sud-slaves ou albanaises), l'assemblée roumaine n'a pas de chef. La hiérarchie intérieure est presque inexistante : chacun a les mêmes droits, de parler, d'être écouté, d'utiliser les terres. Ceci ne veut pas dire que tous les membres d'une telle assemblée ont effectivement le même poids ; on respecte les plus âgés, les plus sages, ceux qui ont réussi économiquement ou qui ont une culture supérieure, une vie morale sans reproche. Les fonctionnaires élus par l'assemblée peuvent se distinguer, leur avis est respecté sans pour autant qu'ils aient plus de droits que les autres.

Une partie de l'activité de l'assemblée doit se dérouler devant tous ses membres ; c'est le cas des délimitations de frontières ou des procès graves

menaçant la liberté du village. D'autres fois, un fonctionnaire élu par l'assemblée doit effectuer une opération limitée dans le temps et menée selon les recommandations de l'assemblée. C'est le cas du vacher qui garde le troupeau communal, du gardien des récoltes et de l'entrée des villages, du représentant ou des représentants devant les instances juridiques. Ce fonctionnaire est institué devant tout le monde ; il reçoit parfois un bâton avec lequel il frappe les récalcitrants. La cérémonie qui l'établit dans ses fonctions prend parfois un caractère plus grave, car il est confirmé par un office religieux ; dans ces cas on reconnaît des éléments du rituel qui était respecté lorsque le prince nommait lui-même un fonctionnaire de l'État.

Les impôts sont presque toujours recueillis par un fonctionnaire qui porte des tailles (insignes de sa fonction) suspendues à sa ceinture ; il note sur chacune des tailles l'argent payé par chaque famille et garde ainsi une preuve des comptes.

Les fonctionnaires nommés par l'assemblée n'ont pas un caractère permanent, et il s'agit toujours de délégués ayant une charge précise. Ils peuvent être destitués à tout instant s'ils ne remplissent pas bien leurs charges. Ce n'est qu'au XIX^{e} siècle que l'État moderne installe des fonctionnaires permanents, mais qui diffèrent des catégories traditionnelles.

1.2. La terre et les frontières

La conscience du groupe villageois de posséder en commun son territoire est très forte et elle se manifeste de différentes manières. Il s'agit en premier lieu de deux aspects importants : la connaissance exacte de la frontière et le droit à l'exploitation de la terre.

La détermination des frontières paraît être antérieure aux premiers documents écrits, qui les considèrent comme très anciennes. Elles préexistent à la formation des États roumains aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles, les opérations d'arpentage décidées par les princes (*voievozi*) étant dès lors des opérations de reconstitution et d'identification des anciens tracés. Les princes sont souvent appelés à décider dans des conflits de frontières. Ils envoient leur délégué qui est habituellement un arpenteur. Une fois arrivé dans le village, l'arpenteur appelle tous ses habitants pour procéder ensemble à l'identification des frontières. On cherche le point de départ (car toute frontière à un point de départ) signalé dans les documents les plus anciens, gardés précieusement par les paysans. Il suit le tracé passant d'une borne à l'autre, accompagné par les paysans qui l'aident dans son travail, et en même temps par les paysans du village voisin, ou par les représentants des propriétaires voisins (seigneur, monastère). L'arpenteur et le village qui l'a appelé sont donc accompagnés à tour de rôle par les voisins avec lesquels il y a une frontière commune. On règle sur place les points contestés, à l'aide des documents de chacun et des anciennes bornes. Des indications d'ordre matériel sont à nouveau fixées sur le terrain ; on installe des blocs de pierre dont la partie pointue

indique la direction à suivre. On met sous ces pierres des éclats de verre ou de poterie, des cendres, qui ne disparaissent pas et qui vont confirmer plus tard qu'il s'agit réellement d'une borne. On marque au fer rouge les arbres qui ont la vie longue (des chênes surtout), on note les rivières, les sommets des collines, les endroits qui portent un nom. On prend avec soi quelques petits garçons et on les rosse durement pour qu'ils se rappellent toute leur vie l'endroit où s'est déroulé leur punition.

Une fois l'opération terminée on inscrit les constatations sur les parchemins et un sceau officiel confirme la portée du document. Si des litiges s'élèvent, on appelle des témoins dont le nombre varie en rapport avec le chiffre 12 ; il y a 6, 12, 24 témoins qui participent, qui jurent, qui donnent leur opinion. Le prince les entend et tranche en dernière instance.

1.3. Gospodăria

Le village est composé d'unités sociales plus réduites, nommées *gospodăria* ou *casa* (ce dernier nom signifiant le plus souvent la maison). La famille roumaine qui habite une *gospodărie* est composée de deux parents et de leurs enfants ; parfois les vieux parents du mari s'y ajoutent. Les droits des villageois sont réglés par la *gospodăria* ; le principe égalitaire qui préside à l'exploitation du territoire se manifeste à travers la *gospodăria.* Ce sont les *gospodării* qui ont des droits égaux, et non pas les individus.

Chaque village comprend plusieurs catégories de terrains, et chacune est exploitée d'une manière différente. On doit citer d'abord les forêts, qui jadis couvraient la plus grande partie du territoire, et avaient un rôle déterminant dans l'économie. La forêt apparaît souvent dans la poésie orale, dans les contes, dans les coutumes. C'est là qu'on se cache devant les envahisseurs, qu'on chasse, qu'on élève une bonne partie des troupeaux, qu'on pratique l'agriculture. Il y a dans presque chaque village des terrains plus favorables pour les cultures, soit par la qualité de leur sol, soit par la proximité de l'habitat. Ils sont les premiers labourés et les premiers à donner naissance à des conflits. Il y a ensuite les rivières, les lacs, les pâturages qui donnent l'herbe la plus riche, les alpages. Chaque *gospodărie* a les mêmes droits à chacune de ces catégories. L'économie paysanne étant complexe, chacun pratique l'agriculture, l'élevage, la pêche, la chasse ; en général on pourrait affirmer que l'élevage, prédominant dans le passé, est de plus en plus concurrencé par l'agriculture qui s'affirme progressivement.

Le souci d'assurer à chacun des conditions égales apparaît comme évident à l'occasion du partage d'un territoire entre deux groupes sociaux. Le partage s'effectue de telle manière que chacun des groupes nouvellement constitués profite également de toutes les catégories de terrains ; ceci apparaît clairement sur les cartes cadastrales. On peut suivre l'application de ce principe sur des territoires concernant plusieurs villages ; dans ces cas il est évident qu'une organisation

sociale plus large, précédant la séparation des villages, a dû effectuer le partage. On a pu assister d'ailleurs à un tel partage dans la région de la Vrancea, au XVIII^e^ et XIX^e^ siècle.

L'activité économique de la *gospodăria* et la situation de la propriété varient dans le temps et donnent naissance à des paysages agraires différents. Nous décrivons les deux formes extrêmes, entre lesquelles se succèdent différentes phases intermédiaires. Ainsi, jadis, la propriété individuelle n'est pas encore fixée et elle a un caractère passager. Chacun peut choisir une partie du territoire, selon ses besoins et ses possibilités de travail. On entoure la partie choisie d'une palissade si elle se trouve dans un champ ouvert, mais si elle est dans une forêt on élève rarement des clôtures. On laboure la terre, qui appartient à la *gospodăria* jusqu'au moment de la moisson ; si le terrain s'y prête, on continue l'exploitation pendant quelques années encore et puis on l'abandonne. Alors, le terrain redevient propriété collective. Il s'agit donc d'un droit qui résulte du travail, principe largement reconnu dans le monde.

La plupart du temps, les terrains cultivés sont obtenus dans la forêt, qu'il s'agisse d'une clairière ou d'une partie boisée et qui doit être d'abord déboisée. La terre y est plus grasse et les récoltes plus riches. Des techniques appropriées se développent ; on assèche les arbres, on les abat, on les brûle ; les cendres fertilisent le sol. Les cycles de culture sont différents ; notons les deux plus importants. Lorsque le déboisement est fait pour favoriser la croissance de l'herbe et donc l'élevage, il y a le cycle forêt – herbe – forêt ; ou bien on trouve le cycle forêt – blés – forêt, dans lequel le déboisement est suivi du défrichement fait avec l'araire. D'autres cycles peuvent être employés.

Le nombre relativement restreint de paysans et le territoire relativement grand permettent la pratique de ces techniques et de ces formes de propriété. Les animaux, excepté les moutons, sont laissés en liberté une grande partie du temps ; chevaux, vaches, cochons, ânes, peuvent rester seuls dans la forêt, où ils trouvent une nourriture parfois abondante. Ils partent en automne et on les rattrape au printemps, maigres, lacérés par les morsures des loups, devenus à moitié sauvages. Si des étangs existent à proximité des villages, les oies et les canards peuvent aussi se nourrir seuls.

Au fur et à mesure que la population devient plus nombreuse et que l'économie de marché s'installe dans la vie paysanne, les disputes sur les terres deviennent plus âpres. On produit de plus en plus pour le marché et la nécessité d'avoir plus de terre labourable s'accroît. Les parties convoitées, celles qui attirent tout le monde, doivent être alors soumises à une réglementation. Cette réglementation est décidée par l'assemblée villageoise, qui partage la terre en lots égaux entre les *gospodării*, sans tenir compte du nombre de personnes qui compose chacune d'elles.

La propriété d'une *gospodăria* est partagée à son tour en lots égaux entre les descendants masculins, au moment du mariage. Il est évident que, dès la

seconde génération, les différences entre les *gospodării* deviennent importantes : là où il y a un seul enfant, le fils hérite d'une part entière, tandis que là où il y a huit enfants, le lot est divisé par huit. Une lutte interne oppose les *gospodării* désavantagées à celles avantagées par le processus démographique. Les premières invoquent le principe égalitaire originaire et la propriété communautaire sur le territoire tout entier, pour déterminer un nouveau partage égalitaire entre toutes les *gospodării.* Par contre, ceux qui sont favorisés par le processus démographique veulent maintenir le premier partage, tout en admettant pour le reste du territoire, encore indivis, des droits égaux pour toutes les *gospodării.*

Plus le temps passe, plus la propriété a tendance à devenir individuelle et définitive, mais le processus, qui dure de longs siècles, subit des retards ou des accélérations suivant les régions. Les droits égalitaires deviennent, avec le temps, des droits inégalitaires ; parfois ceux qui ont une situation avantageuse réussissent à imposer l'inégalité dans d'autres secteurs (par exemple dans le partage de l'argent résultant d'une vente). Les paysans gardent, durant toute cette période, des documents internes du village, dans lesquels ils inscrivent leurs droits, sous forme généalogique. Le fait que le chef d'une *gospodării* est le fils d'un tel, le petit-fils d'un tel autre, et ainsi de suite, lui accorde un certain droit proportionnel à sa généalogie.

L'égalité originaire entre toutes les *gospodării* se maintient par la suite à l'intérieur de chaque *gospodării* prise à part, mais pour la première génération seulement, car dès la deuxième génération, les différences déterminées par le nombre d'enfants et leur sexe provoquent à nouveau des inégalités.

Nombreuses sont les légendes qui nous content la vie et l'origine d'un village. On retrouve souvent un seul fondateur, ou tout au plus quelques-uns (un père seul, un père et ses fils, plusieurs frères) ; leurs enfants se seraient ensuite partagés entre eux le territoire. Une partie résultant de la fantaisie et une partie réelle se joignent pour expliquer la situation de la propriété à un certain moment.

Dans les généalogies seigneuriales de l'Occident féodal, le seigneur a deux parents, qui ont chacun deux autres parents, et ainsi de suite ; plus on recule dans le temps, plus les ancêtres deviennent nombreux. Dans les généalogies paysannes roumaines c'est le contraire qui se passe ; tous les hommes mariés d'un village, et donc chefs d'une *gospodării*, descendent d'une série moins nombreuse de *gospodării*, qui à la génération antérieure sont encore moins nombreuses, pour arriver en fin de compte à quelques ancêtres, souvent un seul. Nous avons donc un arbre généalogique inverse, avec la couronne située vers le bas.

Lorsque la propriété individuelle par *gospodării* s'impose, le paysage agraire change. La place des petites parcelles individuelles, isolées, perdues dans la forêt, est prise par la terre labourée régulièrement, sur des territoires définitivement déboisés. Les propriétés sont voisines les unes des autres. La présence d'un champ définitivement acquis pour les labours attire l'habitat qui,

sans arriver aux formes modernes, denses, groupées autour des rues, voit toutefois les maisons suffisamment rapprochées les unes des autres.

L'habitat est alors entouré par les champs tandis que la forêt envahissante se retire. Les pâturages ont, eux aussi, une place précise. Ce processus s'accompagne d'un effort continuel de systématisation et de réglementation de la part du groupe humain. L'assemblée villageoise fixe pour tous le moment où commencent les labours au printemps. La moisson se fait par tous au même moment et la fin des travaux, accompagnée par la démolition des clôtures, suit aussi le rythme commun.

Une fois la moisson terminée, et les clôtures abattues, on laisse les animaux dans les champs selon le droit de vaine pâture. Cette organisation nous rappelle les champs ouverts (*open fields*) de bien d'autres régions européennes. La communauté paysanne est obligée à suivre un rythme commun et le rôle de l'assemblée villageoise est agrandi. Tout le monde récolte en même temps, car les retardataires verraient leur récolte dévorée par les animaux. Les villages arrivent à la technique agricole à deux soles, car il leur est impossible d'exploiter une année après l'autre le même territoire ; une sole est laissée en jachère et l'autre cultivée, alternativement. Les animaux sont laissés en liberté sur la partie restée en jachère, ce qui rend impossible pour une *gospodăria* de semer ses blés ailleurs que dans la même sole que le reste du village.

Enfin, la phase finale voit le village entièrement entouré d'une clôture pour empêcher les animaux de sortir et détruire les récoltes. Les cochons sont maintenant gardés dans les cours, les vaches et les chevaux dans les étables ; si on les amène vers les pâturages, ils traversent les terres cultivées le long de routes bordées de clôtures. Une porte ferme l'accès du village, de telle manière que, même si les animaux échappent à la surveillance de leur *gospodăria* et se trouvent dans les rues, ils ne pourront pas sortir du village.

Si l'orientation générale de cette évolution est claire, il serait bien malaisé de préciser quand elle s'effectue, car des différences notables subsistent entre les régions. L'intervention directe des autorités autrichiennes en Transylvanie (par l'installation de colons, par l'introduction obligatoire de l'assolement triennal, par l'imposition de certaines formes de village) augmente encore les différences régionales.

1.4. Parenté

Pour que le système décrit puisse bien fonctionner il doit imposer des règles de vie concordant avec les différents secteurs de la vie sociale, comme les quelques règles économiques déjà citées ou les fêtes communes rattachées à la vie agricole dont il sera question plus loin. Mais son effet sur la vie familiale n'est pas moins évident. Nous sommes tentés de parler de famille et de relations familiales ;

il nous paraît aujourd'hui qu'il s'agit en fait de relations entre les *gospodăria* à travers leurs membres.

La vie de famille suit évidemment les règles de vie des *gospodăria.* La propriété elle-même appartient à la *gospodăria* ; le partage des terres communautaires se fait par hommes mariés, donc par *gospodăria*. Ensuite, dans le cadre de chaque *gospodăria* prise à part, entre les fils au moment du mariage. La terre appartient donc à tous les membres masculins d'une *gospodăria.* Le père, qui est le chef de la famille, n'a pas le droit de vendre la propriété sans l'accord de ses fils. Par contre, il peut vendre ce qu'il a acquis lui-même, comme fruit de son travail. Il ne peut pas, non plus, partager d'une manière inégalitaire les terres de la *gospodăria*, ou refuser à l'un de ses fils sa part au moment du mariage. Le propriétaire des terres d'une *gospodăria* est la *gospodăria* elle-même, représentée pendant la minorité et le célibat de ses fils par le père.

Lors du mariage, qui suit l'ordre de naissance (pour les garçons comme pour les filles) chacun quitte la maison et fonde sa propre *gospodăria.* Ce n'est donc pas une nouvelle famille qui prend naissance, mais une nouvelle *gospodăria*, formée d'un groupe humain (la famille), de sa propriété et de ses droits indivis sur le territoire villageois.

Pour que le système général du village ne soit pas déréglé, il faut que toutes les *gospodăria*, une fois qu'elles ont pris naissance, continuent d'exister. La disparition de l'une d'elles sans héritiers implique l'apparition à l'intérieur du village de droits qui n'appartiennent à personne, ou qui sont difficilement partageables à cause de la complexité d'une telle opération. Le souci principal des membres de chaque *gospodăria* devient dès lors d'avoir des héritiers mâles. Cela n'est pas toujours possible, car il y a des cas où, soit il n'y a pas d'héritiers mâles, soit il n'y a pas d'héritiers du tout.

Habituellement, le dernier-né des garçons se marie le dernier et reste avec ses parents même après le mariage. C'est lui qui assurera la continuité de la *gospodăria* paternelle. Il prend soin des parents durant leur vieillesse et hérite de la maison paternelle. Le rôle du dernier-né mâle apparaît comme exceptionnel dans le folklore ; c'est lui qui accomplit les exploits dans les contes, c'est lui qui sauve ses frères du danger, c'est lui dont l'image est la plus lumineuse. L'explication de cette situation ne devrait pas être détachée du rôle joué dans la vie courante par le dernier-né des garçons.

Des raisons d'une autre nature s'ajoutent pour expliquer la grande peur des paysans de mourir seuls, sans enfants ; nous en citons deux. Après la mort des parents, les enfants qui habitent la maison paternelle accomplissent les rituels qui assurent la vie des parents dans le monde de l'au-delà. Sans ces rituels, les âmes des défunts risquent d'errer sans trouver la route vers le paradis et sans jamais rejoindre leur famille. Enfin, l'organisation d'une nouvelle *gospodăria*, d'un nouveau ménage, d'une nouvelle maison, est accompagnée par des cérémonies complexes qui, non seulement accordent à la nouvelle unité créée le bien-être et

le succès, mais lui confèrent aussi un certain poids magique. On ne pourrait défaire un mariage sans être puni ; on ne saurait quitter n'importe comment une maison.

Lorsque dans une *gospodăria* il n'y a que des filles, une d'elles est appelée à remplir le rôle du fils. Elle reste avec ses parents et se marie avec un garçon qui, ignorant la coutume qui veut que sa femme vienne s'installer chez lui, s'installe lui-même chez la jeune fille. Le mariage patrilocal devient ainsi faussement matrilocal, car la jeune fille remplace le fils. Ceci nous amène encore une fois à constater qu'en fait le mariage est destiné à donner naissance à une *gospodăria* ou à la maintenir en vie. Cela est d'autant plus évident que le garçon qui s'installe chez sa femme, prend son nom : en fait, il prend le nom de la *gospodăria* de sa femme, contredisant encore une fois la coutume, mais confirmant la prédominance de la *gospodăria* sur la famille. Leurs enfants héritent du même nom.

Jadis, les filles qui quittaient leur maison avaient pour toute dot des biens meubles, et rien de ce qui constitue la propriété héréditaire de la *gospodăria* (terres et droits sur la partie indivise du village). Cela rend possible les « foires de filles » ; à certaines occasions les paysans montent sur les collines ou les montagnes. Les jeunes filles s'installent dans des tentes et exposent sur une charrette ou par terre les tissus et les autres objets qui constituent leur dot. Les garçons ou leurs envoyés visitent les tentes et des mariages sont conclus sur place, sans que des problèmes de propriété agraire viennent troubler les discussions. La jeune fille, si elle n'hérite pas la propriété de la *gospodăria* d'où elle est issue, profite en fait de l'héritage et des droits de son mari.

Si une *gospodăria* n'a pas d'héritier, ni garçon ni fille, on adopte quelqu'un, de préférence un garçon, si possible parmi les *gospodării* parentes. L'enfant adopté héritera de la propriété et aussi du nom de la *gospodăria.*

Dans quelques régions de Roumanie nous avons pu observer encore l'imposition de sigles sur les objets. Chaque *gospodăria* a son propre sigle ; on marque avec lui les arbres choisis dans la forêt et qui dès ce moment sont propriété privée, même s'ils ne sont pas encore abattus. On brode les mêmes sigles sur les tissus de la famille pour les distinguer, opération d'autant plus nécessaire que les tissus d'un village sont souvent semblables entre eux. S'il s'agit d'un pont qui est traversé par plusieurs familles, chacune apporte un arbre pour construire le pont ; lorsqu'un des arbres pourrit, on cherche le sigle apposé sur lui et on sait qui doit le remplacer. Les sigles se transmettent ; on en crée de nouveaux au moment de la création d'une nouvelle *gospodăria.* Chaque garçon emploie son sigle dès son mariage, sigle qui en général, s'apparente par l'aspect avec celui de la *gospodăria* dont il est issu. S'il reste avec ses parents, il garde le sigle de son père ; s'il s'installe chez sa femme, il adopte le sigle de ses beaux-parents.

D'autres faits, tenus eux aussi pour des relations simples de parenté entre des familles, sont en fait des relations entre les *gospodării.* Nous en citons deux ; la sage-femme qui met au monde les enfants d'une *gospodăria* est choisie

traditionnellement dans une seule *gospodăria* ou parmi les *gospodăria* issues d'elle. Il arrive que, dans une *gospodăria*, la seule personne de sexe féminin soit une fillette qui ne connaît rien à l'accouchement. Elle est quand même appelée pour assister à la naissance des enfants dans la *gospodăria* à laquelle ses aïeux ont fourni habituellement les sages-femmes.

Le parrainage suit des lois similaires ; les relations parrain-filleul ne sont pas des relations personnelles, mais des relations entre *gospodăria.* Le parrainage, imposé par l'Église, acquiert chez les paysans des règles bien plus compliquées que celle de l'Église. Une *gospodăria* et les *gospodăria* issues d'elle, nomment un même parrain. Si le parrain est trop âgé ou s'il est mort, on choisit un de ses fils, de préférence celui qui est resté dans la demeure du parrain. Pour les mariages c'est le même parrain qui est nommé, ou ses descendants masculins. Les jeunes filles ont au baptême le parrain habituel pour leur *gospodăria* ; au mariage, lorsqu'elles changent de nom et vont habiter la maison du mari, elles sont intégrées dans le système de parrainage de la *gospodăria* de leur mari. L'exception ne fait que confirmer la règle ; là où la fille habite avec ses parents et reçoit son mari chez elle, c'est son parrain qui deviendra le parrain au mariage de son mari. On constate donc qu'entre deux *gospodăria* et les *gospodăria* issues d'elles, se tissent des relations de parrainage qui se transmettent. Les relations de parrainage qui unissent au début deux *gospodăria,* unissent ensuite deux groupes de *gospodăria*, le groupe parrain et le groupe filleul.

Ceci n'empêche pas que dans le groupe filleul il y ait des parrains, mais ce sont des parrains dans le cadre d'une relation nouvelle, avec un troisième groupe de *gospodăria.* La relation parrain-filleul apparaît donc comme un système qui groupe deux par deux les *gospodăria* parrain et filleul et les *gospodăria* héritières des deux premières.

1.5. Fêtes et cérémonies

Les deux groupes qui jouent le rôle principal dans la vie des paysans roumains au cours du deuxième millénaire après J.-C. sont donc la communauté villageoise et le groupe familial de la *gospodăria.* Chacun d'eux trouve un reflet dans les fêtes et les cérémonies ; les plus importantes sont celles qui se rapportent à la principale unité sociale, le village.

Le calendrier religieux note un certain nombre de fêtes ; il est doublé d'un calendrier paysan qui, soit garde ses propres fêtes, soit donne un sens différent aux fêtes religieuses. Le christianisme, ici comme ailleurs, trouve des traditions qui préexistent et qui se maintiennent après l'adoption des fêtes paysannes. Nous signalons celles qui mettent en relief l'existence de la communauté villageoise ou de la *gospodăria.*

Le village a une fête qui lui est consacrée, la *nedeia.* Elle est célébrée habituellement le jour du saint patron de l'église villageoise. L'église elle-même

constitue une des préoccupations centrales de l'assemblée ; chaque village doit avoir son église, son prêtre. L'assemblée décide de la construction de l'église, de la nomination d'un prêtre, de l'argent qu'on doit lui verser. Une partie des revenus du village est destiné à l'église ; le prêtre, qui la plupart du temps est un paysan, même s'il n'est pas indigène, a le droit d'utiliser la propriété communautaire.

La *nedeia* est attendue avec impatience et préparée à l'avance. Les différentes *nedeia* sont connues par les villages d'une région et on va participer à tour de rôle à chacune. Ceux qui fêtent leur *nedeia* peignent les maisons en blanc, nettoient les pièces et le mobilier, la cour, les dépendances. On met des feuilles vertes de chêne ou d'autres arbres bénéfiques sur les portes cochères, sur les maisons. On s'habille des meilleurs vêtements, on prépare les mets. Les parents, si éloignés qu'ils soient, arrivent en même temps que des étrangers. Ils sont reçus et installés autour de la grande table, au milieu de la pièce d'apparat. On leur offre à boire et à manger. On assiste à la messe, on se revoit pour la danse. Les orchestres viennent de loin participer à la fête ; des marchands qui parcourent les foires viennent vendre leurs produits. Le soir on se rassemble à nouveau dans les maisons, groupés par familles. Le deuxième jour, les invités quittent le village, mais les hôtes continuent la fête, parfois pendant trois jours de suite. Il était presque impossible d'interdire une *nedeia* car sa célébration est censée assurer la prospérité du village. La sécheresse ou d'autres maux sont considérés comme les suites de l'oubli de la tradition de la *nedeia.*

L'activité économique, pour des raisons techniques d'organisation, suit le même rythme pour tout le village. Elle est marquée par des fêtes. Il y a ainsi une fête au début des labours, ou au moment de la moisson. On peut ajouter les fêtes organisées au début des vendanges, le jour où les troupeaux des *gospodării* sont mis ensemble et montent vers les alpages, les jours où on trait la première fois les brebis, le jour où on descend des alpages et on revient vers le village, le jour où les femmes partent dans la forêt ou sur les prés pour cueillir les plantes médicinales, les jours où les femmes commencent à filer la laine, le coton, le lin, et le jour où elles doivent finir, le jour où les femmes commencent à tisser les chemises et le jour où elles doivent finir ce travail.

Le mariage et l'enterrement, bien qu'ils paraissent intéresser des groupes restreints, tout au plus le groupe des parents, intéressent en fait tout le village. Au mariage, par exemple, une partie seulement des habitants est invitée au repas, mais tout le monde vient assister à la cérémonie religieuse. Souvent, dans la rue, on s'installe pour regarder les danses qui se déroulent dans la cour d'une *gospodăria*. Le village prend ainsi connaissance de l'apparition d'une nouvelle *gospodăria*, ce fait concernant (pour les raisons exposées plus haut) toutes les *gospodării.* La mort de quelqu'un peut attirer des ennuis d'abord à sa famille mais aussi à tout un village, si la cérémonie de l'enterrement n'est pas effectuée selon les règles. Il y a le risque de voir le mort se transformer en vampire ; alors, le lait des vaches peut tarir, les blés peuvent se dessécher à cause de la sécheresse, ou par contre les pluies

trop abondantes provoquent le pourrissement des récoltes. La cérémonie de l'enterrement, même si elle concerne (comme le mariage) d'abord la famille, intéresse dans une large mesure tout le village.

1.6. La confédération villageoise

Nous avons été obligés à diverses reprises de mentionner l'existence d'une unité sociale plus large que le village. Les tracés intervillageois par exemple sont l'œuvre d'un groupe humain plus important, la tribu peut-être. Quelques textes nous rappellent qu'au Moyen Âge, les confédérations villageoises sont formées de villages libres, non asservis. Ceci est normal, car dès le moment où un seigneur apparaît, il essaye d'éliminer toute autre autorité que la sienne. Une de ces confédérations intervillageoises a continué d'exister dans des formes effacées, jusqu'au XX^{e} siècle. Malgré cela, elle permet de connaître des aspects qui, corroborés avec les documents, ressuscitent l'image de la vie passée.

Plusieurs villages possèdent en commun un territoire, exploité selon des règles semblables à celles suivies dans le cadre d'un seul village, avant la division de la propriété par *gospodăria.* Là aussi, ce sont les terres labourées qui sortent les premières de l'indivision communautaire, et les forêts les dernières. Une assemblée intervillageoise, composée seulement d'hommes, résout les problèmes communs. Chaque village envoie ses représentants et tout le monde a les mêmes droits. La région de Vrancea avait, jusqu'au XIX^{e} siècle, une exploitation de sel, un marchand unique, qui achetait ses produits, un monastère dont les frais étaient supportés par tous. Ce qui frappe encore une fois c'est l'absence d'un chef, absence qui contraste avec la situation existante au sud du Danube.

Peu connues, les confédérations villageoises ont disparu très tôt. Elles constituent néanmoins un chaînon indispensable pour comprendre l'existence des villages, qui voient leur individualité s'affirmer de plus en plus, à mesure que le souvenir de la tribu s'estompe. A son tour, le village traditionnel s'estompe devant l'avance de la propriété individuelle, à la suite d'une longue évolution.

2. La famille étendue des Slaves du Sud

Les Slaves du Sud apparaissent, dès le Moyen Âge, comme étant organisés dans une forme de vie sociale caractéristique, dont la composition se rapproche de ce que la littérature appelle la famille étendue. On la voit même dans les villes italiennes situées sur la côte yougoslave de l'Adriatique ; les documents de Raguse (Dubrovnik) sont édifiants. Elle traverse les siècles et arrive aux temps modernes. Au XIX^{e} siècle, elle se maintient partout et on peut l'étudier vivante encore de nos jours.

Divisés en deux grands groupes, Bulgares et Yougoslaves, les Slaves du Sud connaissent toutes les familles étendues. Dans la deuxième moitié du XIX^{e}

siècle, lorsque les questionnaires juridiques et folkloriques sont à la mode en Europe, Baltasar [Valtasar] Bogišić, le grand juriste yougoslave, lance son fameux questionnaire ayant pour objet les coutumes juridiques des Slaves du Sud. Il prouve ainsi que la famille étendue est connue par tous les Slaves des Balkans. Elle apparaît aux chercheurs comme un élément distinctif qui sépare les Slaves du Sud de ceux de l'Europe centrale ou de l'Est européen, mais en fait on retrouve la famille étendue chez les Russes, les Ukrainiens, les Slovaques.

Le nom donné à cette famille étendue dans la littérature spécialisée est celui de *zadruga*, car tel il a été rendu célèbre par Vuk Karadžić dans la première moitié du XIX^e^ siècle. Quelques décennies plus tard, Baltasar Bogišić corrige le nom pour les populations serbo-croates, mais, malgré son effort logique et justifié, l'ancien nom continue d'être employé. Nous retiendrons ici le nom donné par Bogišić, pour plusieurs raisons. D'abord parce que c'est le nom employé le plus fréquemment par les paysans serbo-croates eux-mêmes. Ensuite, et c'est la raison majeure, parce que la notion donnée par Bogišić nous aide bien mieux à comprendre la réalité qu'il recouvre.

Les paysans serbo-croates l'appellent *kuća zadružna*, et les bulgares *goljama kăšta.* Le nom de *kuća* signifie « maison » ; celui de *zadružna* signifie « communautaire, coopératif ». Les deux mots, mis ensemble, désignent un groupe familial formé de plusieurs ménages et formant une communauté de vie, de travail, de propriété. Il s'agit donc d'une unité sociale comparable à la *gospodăria* roumaine, en même temps famille et unité économique, les deux aspects ne pouvant pas être séparés. Le nom bulgare de *kăšta* signifie « maison » ; les deux mots ensemble signifient « une grande maison » et recouvrent la même réalité que le nom serbo-croate.

La première différence entre l'unité sociale des Slaves du Sud et la *gospodăria* des Roumains consiste dans le fait que les Roumains ont un seul ménage dans leur *gospodăria*, tandis que les Slaves du Sud en ont plusieurs.

Nous allons employer surtout le nom serbo-croate car il est mieux étudié et donc plus largement connu par les nombreuses publications qui lui sont consacrées.

La *kuća zadružna* n'est pas une forme de vie figée, immobile, qu'il suffit de décrire une seule fois pour tout comprendre. Par contre, les documents historiques, et surtout les faits connus directement au XIX^e^ et XX^e^ siècles, nous font découvrir une évolution continue qui s'accélère progressivement. Le village roumain (et d'autant plus sa confédération villageoise) a subi tout au long de l'histoire l'attaque de l'État et des seigneurs. C'est ainsi qu'au XIX^e^ siècle les villages libres qui conservent une vie traditionnelle bien organisée sont assez rares. La *kuća zadružna* a pu se maintenir mieux sous l'Empire ottoman de même que sous l'administration autrichienne. Elle n'était pas suffisamment forte pour empêcher ces administrations de fonctionner, et, en plus, elle offrait par sa hiérarchie des facilités réelles à ces mêmes administrations.

C'est ainsi qu'au XIX[e] siècle, une grande partie des Slaves du Sud vivait encore dans des formes de vie patriarcale, plus archaïques que celles des Roumains. Ce n'est que le contact avec l'économie moderne qui déclenche le processus accéléré de dissolution des formes sociales traditionnelles.

2.1. Hiérarchie et travail

Quelques éléments caractérisent la *kuća zadružna.* Tout d'abord ses membres se considèrent comme parents entre eux, ce qui est vrai dans la plupart des cas. Par exemple un père et ses enfants mariés qui continuent de vivre et de travailler ensemble après le mariage des enfants, ou un grand-père avec ses enfants et ses petits-enfants, ou encore, plusieurs frères et leurs descendants. Nous avons cité les compositions qui paraissent être les plus fréquentes mais les variations sont nombreuses.

Dans cette énumération sont mentionnés seulement des personnages masculins, car, ici encore, les femmes quittent leur *kuća* au moment du mariage. Elles ne sont pas parentes par le sang avec les membres de leur nouvelle *kuća*, sauf avec leurs propres descendants. Ce sont donc les hommes en premier lieu qui respectent la loi du sang commun. Ceci fait qu'un homme saura citer ses ascendants masculins sur un nombre assez grand de générations, et rarement plus de deux ou trois générations de son ascendance féminine. La mémoire sociale, qui converge avec le système de parenté, est renforcée par le système de propriété.

Les exceptions à la communauté de sang sont rares. La première à citer est la fraternité d'élection (nommé *pobratimstvo* s'il s'agit de deux hommes, et *posestrimstvo* s'il s'agit de deux femmes). Deux personnes peuvent être unies entre elles par une sympathie réciproque, par un danger traversé en commun, où à la suite d'une aide fraternelle ; on retrouve d'ailleurs ces thèmes fréquemment dans le folklore oral. Elles décident alors de devenir frères d'élection. La coutume, pratiquée par les Slaves du Sud, est générale dans les pays balkaniques. Les Roumains la connaissent aussi, mais l'établissement d'une telle relation (nommée *înfrățire*) ne mène à rien de plus qu'à une amitié durable. Chez les Slaves du Sud elle donne le droit d'entrer dans une *kuća zadružna.* Le rite comprend plusieurs moments ; pour accorder un caractère solennel à la cérémonie, une partie se passe à l'église, avec la participation du prêtre, et cela malgré l'interdiction des autorités ecclésiastiques byzantines. Un banquet clôt la fête.

Deux autres exceptions à la règle du sang commun sont celles du fils adoptif et de la personne étrangère qui est acceptée dans la maison pour une raison ou une autre (par exemple le gendre, là où il n'y a pas d'héritiers, où le domestique qui par ses services acquiert des droits).

Communauté de sang, la *kuća zadružna* constitue aussi une communauté de vie et de travail. Nous notons toujours les deux termes – vie et travail – car les deux sont essentiels. On vit ensemble, on prend les repas ensemble, on habite

ensemble. Il y a des *kućа* où plusieurs ménages vivent dans une même pièce ; il y a des cas où, dans une demeure spacieuse, on trouve une cuisine et une salle à manger communes, et des pièces séparées où s'installent pour dormir les différents ménages et leurs enfants ; il y a enfin les cas où, autour d'une demeure centrale, habitée par le ménage du chef, et abritant la cuisine et la salle à manger communes, on voit des petites maisons isolées, appartenant chacune à un ménage avec ses descendants.

Le travail de tous est au service de la communauté. Les membres d'une *kućа zadružna* étaient assez nombreux dans le passé ; on voyait couramment plusieurs dizaines de personnes vivre ensemble, et même des cas où leur nombre dépassait la centaine. On peut donc répartir le travail de telle manière que les spécialisations sont favorisées. Cela autorise la formation technique, et il est certain que dans l'économie fermée de jadis, la *kućа zadružna* offre des avantages considérables à ses membres.

Une partie des hommes pratiquent l'agriculture, d'autres gardent les animaux, travaillent dans la forêt, s'intéressent aux ruches ; il y a aussi des artisans. Ces derniers ont un rôle et une position spéciale, qui évolue constamment ; s'il y a par exemple un potier, sa production dépasse les nécessités de sa propre *kućа.* Il peut alors vendre une partie de ses produits à d'autre *kućа*, ou les échanger contre les produits venus d'ailleurs. Il peut aussi aller en ville et vendre pour apporter de l'argent, et il peut travailler dans la ville tout en restant membre de sa *kućа.* Mais, dans ce dernier cas, il s'agit de la dernière phase avant la séparation de la *kućа.*

Pour les femmes, la spécialisation n'a pas la même importance que pour les hommes. Elles peuvent exercer à tour de rôle différentes charges ; ainsi, elles préparent la cuisine, elles servent à table, elles nettoient. Elles lavent, elles tissent, elles s'occupent des enfants ou soignent les petits animaux qui vivent autour de la maison.

Chaque *kućа* a un chef qui est choisi parmi les membres masculins. Le nom du chef varie d'une région à l'autre. Nous retenons celui de *starešina* qui existe chez les Bulgares et aussi chez les Serbo-Croates. Le nom signifie le « vieux », sans qu'on puisse pour autant dire qu'il s'agit effectivement de la personne la plus âgée. Souvent c'est la personne la plus âgée, car les vieux sont généralement respectés parmi les populations balkaniques. Dans les villages slaves on les salue dans la rue même si on ne les connaît pas, comme d'ailleurs dans les villages roumains ou albanais. Le chef, presque toujours un homme, est dans quelques rares cas une femme. Si dans une *kućа* il y a seulement une femme adulte avec ses enfants, ce sera elle le chef. Sa fonction est provisoire et le plus grand de ses garçons porte dès son enfance le nom de chef.

Le *starešina* organise le travail, décide des affaires courantes, juge, dispose de l'argent. Il est aidé par une femme, habituellement par sa femme. Elle porte le nom commun de *domačica*, et son rôle consiste à diriger le travail des femmes. Mais ni l'un ni l'autre ne peuvent décider seuls des affaires les plus

importantes car ils ne sont que les mandataires de la *kućа.* Une assemblée formée par les membres masculins doit tout d'abord élire le chef. On choisit le plus apte pour le travail qui doit être rempli et souvent le plus apte est aussi le plus âgé. Il peut se trouver dans la situation d'un chef par le fait même qu'il était à un certain moment le seul membre adulte, étant le père des autres membres masculins. Son autorité est alors respectée tout autant qu'il peut l'effectuer dans de bonnes conditions. S'il ne remplit plus convenablement sa mission il est remplacé par un autre, choisi par les membres adultes de la *kućа.* Le chef peut décider de lui-même de se retirer si ses forces ne lui permettent plus de travailler. Dans de telles situations, il arrive que son successeur et les autres membres de la *kućа* continuent de le traiter comme s'il était toujours le chef. Ceci veut dire qu'il conserve les honneurs d'un chef ; c'est toujours lui qui occupe la place d'honneur, qui est servi le premier, qui est salué le premier, qui s'assied le premier. Toutes ces marques d'honneur mettent en relief une hiérarchie sociale qui a un rôle important chez les Slaves du Sud. Pour citer un exemple : autour de la table, les groupes occupent des places qui correspondent à leur importance ; le chef est suivi par les hommes les plus âgés, par les jeunes hommes mariés, par les femmes ayant à leur tête la *domačica*, et enfin par les enfants. Dans certaines régions, musulmanes surtout, hommes et femmes déjeunent séparément.

Lorsqu'un chef meurt ou qu'il doit être remplacé pour une autre raison, à part le mérite, d'autres critères peuvent présider au choix. Ainsi il y a une préférence pour quelques-uns des membres de la *kućа* ; nous en citons deux plus fréquents : *a)* le premier fils de l'ancien chef, et *b)* le frère du chef. Dans certaines régions, ces règles deviennent si impérieuses que si le fils le plus âgé, par exemple, ne veut pas, ou ne peut pas recevoir le rôle du chef, on est obligé d'abord d'obtenir son consentement pour choisir une autre personne.

En règle générale, la *domačica* est la femme du chef, mais il est possible aussi que la femme du chef décédé continue d'exercer sa fonction à côté du nouveau chef ; il arrive aussi que l'assemblée décide de choisir un chef et comme *domačica* la femme d'un autre membre de la *kućа,* en raison de ses mérites exceptionnels.

En fin de compte, pour les affaires les plus graves, le chef ne peut que suivre les recommandations de l'assemblée et la consulter régulièrement. Pour aucun des problèmes qui traitent de la propriété de la *kućа*, le chef ne peut prendre seul une décision, car l'assemblée est souveraine. Le rôle du chef est donc celui d'un administrateur qui a reçu temporairement une délégation de la part de l'assemblée.

2.2. Propriété

La propriété est rattachée directement au mode d'organisation de la *kućа zadružna.* Nous allons décrire les quelques éléments caractéristiques de la

propriété. Mais ici comme pour les autres aspects, les variations dans le temps ou régionales sont grandes. Nous sommes donc obligés de choisir parmi les aspects qui nous apparaissent comme les plus importants.

Toutes les terres, les produits, les animaux, les outils, les bâtiments, appartiennent en commun à la *kuća.* Tous ses membres ont le même droit de les utiliser, mais selon les dispositions données par le chef et établies de commun accord. Personne ne peut vendre une partie de ces biens, sauf l'assemblée elle-même, et cette éventualité se présente bien rarement. On vend par contre les produits, parfois même la force de travail des membres.

La propriété individuelle existe mais elle est limitée aux objets personnels (vêtements, bijoux, mobilier), par exemple la dot apportée par la femme. Parfois des petites sommes d'argent constituent une propriété personnelle ; il s'agit souvent du produit de la vente pratiquée par les femmes dans les foires (lait, fromage, œufs). Ceci se passe surtout dans une phase où la solidarité de la *kuća* commence déjà à perdre son caractère, et les petites sommes d'argent sont souvent à la base de disputes qui mènent à l'éclatement de la *kuća zadružna.*

L'héritage prend des formes spéciales dans de telles conditions, de même que la dot. La propriété étant communautaire, les garçons héritent en commun de toute la propriété, et leurs parts ne seront séparées que si la communauté décide de se séparer. Pour la dot la situation est encore plus claire : les femmes n'apportent et n'emportent aucune fortune immobile, car elle est communautaire et donc indivisible, tant que la *kuća* ne se dissout pas. Elles participent après leur mariage aux avantages offerts par la propriété communautaire du mari.

La désagrégation d'une *kuća zadružna* peut avoir en général deux raisons : la première est constituée par le nombre trop grand de ses membres. De commun accord ils décident alors de se séparer pour pouvoir mieux administrer leur fortune. La deuxième est constituée par les disputes, qui séparent la *kuća* en deux ou plusieurs groupes.

Dans ces deux cas les plus fréquents de séparation, le partage s'effectue selon des règles qui sont suivies strictement dans leurs lignes essentielles chez la plupart des Slaves du Sud.

La séparation peut être décidée de commun accord par tout le monde. Si l'accord n'est pas obtenu, ceux qui désirent se séparer font des pressions pour imposer leur volonté, et leur première manifestation de séparation consiste à allumer un deuxième feu dans la *kuća,* autour duquel ils vont prendre leurs repas.

C'est un geste symbolique qui a son importance, car dans toutes les *kuća*, même s'il y a plusieurs maisons, il y a un seul feu pour préparer la cuisine, autour duquel se voient chaque soir tous les membres.

La séparation ne mène pas forcément au ménage unique, mais, le plus souvent, à deux ou plusieurs nouvelles *kuća.* Le total de la propriété de chacune est le total des droits des membres masculins qui la composent.

Au moment du partage, la parenté joue le rôle prépondérant. Le principe de partage étant égalitaire, on divise la propriété immobilière en parties égales. S'il y a plusieurs frères dans la *kuća*, il y aura autant de parties qu'il y a de frères. Ensuite, chacun des frères partage égalitairement entre ses fils, et ainsi de suite. Ici encore, comme chez les Roumains, l'égalité existe au niveau d'une même génération et entre les descendants d'un seul père ; l'inégalité survient dès la deuxième génération, conséquence du nombre plus ou moins grand d'enfants.

Les objets personnels restent, bien sûr, la propriété des individus, comme ils l'avaient été jusqu'alors. Des problèmes plus compliqués soulèvent la répartition des produits alimentaires rangés dans les dépôts. Le principe égalitaire s'applique maintenant au nombre total des individus, sans tenir compte de leur généalogie. Chacun reçoit la même part (les enfants parfois moins que les adultes), car tous ont en principe besoin de la même quantité de vivres pour subsister. Cette règle résulte aussi du principe du travail commun, qui donne les mêmes droits à ceux qui ont travaillé.

Le partage d'une *kuća zadružna* donne naissance quelquefois à une *kuća* composée d'un seul ménage, nommée *kuća inokosna.* Pendant un certain temps, le ménage vit avec ses enfants seulement et donne l'impression qu'il s'agit de la famille habituelle pour les Roumains ou les Grecs. En fait il s'agit simplement d'une illusion, car la *kuća zadružna* et la *kuća inokosna* vivent selon les mêmes principes. Lorsque les enfants du ménage unique grandissent et se marient, ils restent avec leurs parents. La *kuća inokosna* est tout simplement un moment dans l'évolution de la *kuća zadružna.* Pour que la *kuća* des Slaves du Sud devienne l'abri d'une famille-souche, telle que la famille roumaine, il faudrait qu'une fois l'installation d'un seul ménage effectuée, les descendants de ce ménage se séparent eux aussi en ménages isolés, ce qui, avant le XIX^{e} siècle, est une exception limitée à quelques régions influencées par l'Europe centrale ou occidentale.

2.3. Parenté

Le mariage, dans les conditions de transmission de la propriété décrites plus haut, ne peut avoir comme but l'accroissement de la fortune immobilière d'une *kuća.* Par contre, la force de travail de la belle-fille est recherchée ; les mariages dans lesquels l'époux est jeune et son épouse plus âgée que lui étaient habituels dans le passé. Ce n'est que très tard, et d'abord dans les régions les plus évoluées, que l'âge du mari devint habituellement plus élevé que celui de sa femme.

Là où les traditions héroïques sont vivantes, le choix de l'époux ou de l'épouse est une occasion de s'apparenter avec une *kuća* dont le renom, guerrier surtout, est grand. Le rapprochement se fait ici non pas entre des familles

également riches (comme dans d'autres pays européens) mais entre des familles qui ont le même renom.

Une fois établie une relation de mariage entre deux *kućа*, relation décidée par leurs assemblées et sans consultation des époux, le divorce devient presque impossible. Ces relations relient non seulement les deux *kućа* entre elles, mais toutes celles qui leur sont d'une manière ou d'une autre apparentées. Un divorce ne sépare pas ici deux personnes, le mari et sa femme, mais amène la dissolution de tout un ensemble de relations : il est donc inconcevable. La parenté par mariage assure une position sociale, amène des alliés, éteint les haines et les vengeances, tandis que le divorce suscite le contraire. Dans des cas rares, surtout au Monténégro, là où un homme particulièrement brave n'a pas d'enfants de sa femme, il a le droit d'en épouser une deuxième, parfois même en gardant dans sa *kućа* la première.

Une fois installée dans la *kućа* de son mari, la femme est considérée comme parente de tous, si nombreux soient-ils. Si elle devient veuve, le mariage lui est interdit avec n'importe lequel des autres membres de la *kućа.*

Comme chez les Roumains, le souci de conserver la vie de toutes les *kućа,* consolidant en fait le système plus général social et économique, est évident. Si dans une *kućа* il n'y a pas d'héritiers mâles, c'est la fille qui hérite et reste à la maison paternelle. Son mari vient s'installer chez elle et doit accepter tout ce que comporte l'installation dans une *kućа.* S'il n'y a aucun héritier, d'aucun sexe, on adopte quelqu'un dans le même but d'assurer la survie de la *kućа.*

Le parrainage suit des lois similaires à celles décrites chez les Roumains. A la place du parrainage tel qu'il est recommandé par l'Église, on voit apparaître un système bien plus compliqué qui élargit la relation parrain-filleul. Il y aura ainsi une relation entre deux *kućа*, et les *kućа* héritières, car le parrainage s'hérite. Nous n'allons pas insister sur cet aspect, car ce serait répéter ce qui a été dit plus haut pour les Roumains. La différence qui existe entre les deux groupes consiste dans le fait que, chez les Slaves du Sud, le parrainage unit non pas des *gospodăria* mais des *kućа zadružna* formées de nombreux membres. La relation devient ainsi encore plus complexe, car il s'agit de groupes larges considérés comme groupes parrains ou filleuls.

2.4. La slava

La fête de la *slava* nous intéresse à deux points de vue. Tout d'abord parce qu'elle est un des éléments qui consolident la cohésion d'une *kućа zadružna.* A côté du sang commun, de la vie et du travail en commun, de la propriété communautaire, s'ajoute la fête d'une *slava*, commune pour tous les membres.

En second lieu, la *slava* intéresse parce qu'elle clarifie certaines relations sociales. Chacun fête la *slava* de sa propre *kućа*, consacrée à un saint patron, le jour où le calendrier religieux célèbre le même saint. Les membres de la *kućа* et

les *kućа* apparentées se réunissent pour participer à une messe et à un banquet commun. Les jeunes filles célèbrent la *slava* de la famille dont elles sont issues jusqu'au moment du mariage. Dès lors elles adoptent la *slava* de la *kućа* de leur mari. Si, par contre, c'est le mari qui s'installe chez sa femme, c'est lui qui adopte la *slava* de la *kućа* de sa femme. Les étrangers admis dans une *kućа* et qui désirent en faire partie, manifestent ce désir en fêtant avec les autres membres leur *slava.*

La création d'une nouvelle *kućа zadružna* s'effectue avec le maintien de la vieille *slava.* Toutes les nouvelles *kućа* qui anciennement fêtaient une *slava*, vont fêter dorénavant chacune à part la même *slava.* Le maintien de la fête commune conserve une certaine unité entre les groupes après leur séparation.

Les dépenses occasionnées par ces fêtes sont grandes : le code du Monténégro, un des plus instructifs pour la vie passée de la région, interdit la deuxième fête de la *slava.* L'interdiction nous permet de constater qu'on pratiquait une double fête, dans le but d'accroître le renom des organisateurs. « La seconde fête du patron de la famille et les présents qui sont d'usage en ces occasions sont prohibées à l'avenir, car c'est ainsi que les familles se ruinent et qu'elles deviennent pauvres ».

2.5. La tribu (pleme)

Si le ménage roumain avec sa *gospodăria* a comme unités sociales supérieures le village et ensuite la confédération villageoise, chez les Slaves du Sud la *kućа zadružna* fait partie d'une *bratstvo*, et cette dernière de la *pleme.* La *bratstvo* est formée par plusieurs *kućа zadružna*, descendant probablement d'un tronc commun, reliées par des liens de parenté et installées assez près les unes des autres. La *bratstvo* est moins connue que la *kućа* ; son image se confond avec celle du village. La *bratstvo* a sa propre *slava*, différente de la *slava* des *kućа* qui la composent.

L'image de la tribu est plus précise. Dans une vaste région comprenant l'Albanie et les zones voisines, se maintient une intense vie tribale jusqu'au début du XX^{e} siècle. Son souvenir, encore vivant, a laissé dans l'histoire de nombreuses traces mais nous ne pouvons pas insister ici sur ces aspects.

La *pleme* a un chef (*voïevode*). Ce chef est élu par les différentes formations qui composent la tribu. Parfois la qualité de chef se transmet dans le cadre d'une *kućа* dont le renom et les mérites guerriers sont grands. Une hiérarchie assez complexe groupe les membres de la tribu ; comme la *kućа zadružna* et la *bratstvo*, la *pleme* a sa propre *slava*, fêtée par tous les membres en même temps. Respecter une certaine *slava* veut dire, ici aussi, appartenir au même groupe social. Une assemblée, formée de chefs, se réunit dans des endroits connus d'avance, toujours les mêmes, situés habituellement sur les sommets. Elle règle des problèmes d'intérêt commun — propriété, disputes, vengeances et guerres.

Par leur position géographique de même que par leur organisation, les tribus sud-slaves ne peuvent pas être séparées des tribus albanaises ou romanes qui existaient dans les Balkans avant l'arrivée des Slaves.

Bibliographie

Blanc, André, *La Croatie occidentale*, Paris, 1957.
Halpern, Joel M., *A Serbian Village*, New York, 1958.
Hammel, Eugène A., *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Prentice Hall, 1968.
Krauss, Friedrich S., *Sitte und Brauch der Südslaven*, Vienne, 1885.
Lodge, Olive, *Peasant Life in Jugoslavia*, Londres, 1942.
Sicard, Émile, *La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, 1949.
Stahl, Henri H. (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, Bucarest, 1940.
Stahl, Henri H., *Les anciennes communautés villageoises roumaines*, Paris – Bucarest, 1969.
Vakarelski, Christo, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin, 1969.
Vuia, Romulus, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat*, Bucarest, 1937.

L'ORGANISATION MAGIQUE DU TERRITOIRE VILLAGEOIS ROUMAIN

L'étude de la vie rustique roumaine met en lumière deux unités sociales fondamentales : le village (*sat*) et la maisnie[1] (*gospodărie*). Les deux mots ont plusieurs significations : le premier peut désigner soit l'habitat, soit les gens qui forment le village ; le second, la maison et la cour. Ces définitions traduisent le sens que ces termes ont pris dans le langage moderne, différent de celui de jadis.

La notion de village, telle qu'elle était entendue par les paysans eux-mêmes, et telle aussi qu'elle doit être retenue par les hommes de science s'ils veulent comprendre la vie traditionnelle, inclut plusieurs éléments : un groupe de personnes qui se considèrent apparentées, installées dans un seul habitat et disposant d'une propriété communautaire, le territoire villageois. Les hommes, leur habitat et leur territoire forment un ensemble qui ne peut fonctionner que si tous ces éléments sont présents.

Il en est de même pour la maisnie : elle comprend le groupe domestique (qui, chez les Roumains, est composé d'un ménage et de ses enfants, parfois aussi des vieux parents du mari), la cour avec la maison et les attenances, la propriété agricole. Dans les villages où existent encore des zones communautaires, la maisnie a le droit de les utiliser. Parenté, entraide, obligations ou avantages, tout est interprété à travers la maisnie. Ainsi, si les départements se composent de villages, les villages se composent à leur tour de maisnies et non pas d'individus ou de familles.

On reconnaît partout sur le territoire les traces de ces deux unités sociales[2]. En même temps le territoire se différencie d'après les critères du milieu naturel : forêts, rivières, plaines, montagnes. Les paysans les apprécient selon le rôle économique qu'ils jouent dans leur vie : la forêt donne le bois, les fruits, les plantes comestibles et médicinales... Une autre série d'éléments présente un caractère social encore plus marqué : les terres arables, les lots de forêt défrichée, les fontaines, les routes.

Nature et société sont dans une étroite interpénétration dont on commence à mieux connaître les modalités et l'évolution historique. Notre interprétation serait incomplète si nous omettions les procédés relevant de la magie ou de la

---

[1] J'ai retenu ce vieux mot français qui se rapproche le plus de la notion roumaine (cf. La Curne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois*, t. VII, Paris, 1880, p. 232).

[2] H. H. Stahl, *Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste*, Bucarest – Paris, 1969, p. 25-38.

religion, qui sont associés aussi bien à l'organisation du milieu ou à celle de la société qu'à leurs relations.

Les matériaux dont nous disposons aujourd'hui pour connaître les rites, les cérémonies, les croyances, les superstitions, sont riches. Ce n'est pas leur description qui va retenir notre attention, mais leur structuration. Nous émettons l'hypothèse qu'il y a interpénétration systématique des trois niveaux de la nature, de la société et de la magie ou plutôt du surnaturel.

Malgré leur nombre, les informations publiées sont incomplètes ; ceci nous oblige à faire souvent appel aux observations personnelles. En outre seuls les faits présentant un caractère général et concernant un grand nombre de villages seront pris en considération.

1. Le territoire

Les paysans désignent du même nom, *hotar*, les limites du territoire villageois et les terres comprises entre ces limites. Des frontières intervillageoises, antérieures aux premiers documents écrits des XIII^{e} et XIV^{e} siècles, séparent les villages entre eux[3]. Deux ou plusieurs groupes villageois se rencontrent sur leurs frontières afin de les préciser, car ils ont un égal intérêt à les faire respecter. Les administrations des principautés moyenâgeuses avaient parmi leurs attributions essentielles l'organisation des opérations d'arpentage fixant ou reconstituant ces limites ainsi que le règlement des disputes entre paysans voisins.

Les tracés, une fois établis, acquéraient le caractère de frontières magiques : à l'intérieur, où vit le groupe humain, se trouve l'espace que la frontière doit protéger contre l'étranger, l'inconnu, qui vient de l'extérieur. Destinée à protéger l'ensemble du groupe villageois, la frontière est défendue par tout le groupe.

À quoi reconnaît-on ce double caractère d'une frontière, qui de « sociale » devient « magique » ? Tout d'abord l'opération même de démarcation revêtait un caractère spécial ; effectuée par les villages adjacents sur leur limite commune, elle s'accompagnait de malédictions contre les éventuels fraudeurs, ceux qui essayent de tromper l'arpenteur ou qui ensuite déplacent clandestinement la frontière. Comme le montrent les documents anciens, le recours à ces malédictions était un procédé juridique courant. Les prêtres rédigeaient des papiers que le juge ou l'arbitre portait sur lui pour obtenir que les parties en cause disent la vérité. L'efficacité en était grande, comme le prouvent les cas où des témoins refusèrent de cautionner une cause fausse, par peur des conséquences. Celui en effet qui osait déplacer les pierres posées par l'arpenteur pour marquer la frontière était victime de graves désagréments dans cette vie ou dans l'autre.

[3] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. I, Bucarest, 1958.

Les dangers éventuels qui peuvent de l'extérieur menacer la collectivité sont en principe écartés par la frontière du village. C'est là, par exemple, que la peste, imaginée comme une femme au visage hideux allant de par le monde répandre la mort, devait être arrêtée. C'est pourquoi les paysans revêtaient de « la chemise de la peste », chemise fabriquée en une seule nuit par un groupe de femmes, une poupée qui, attachée à un poteau, était placée debout à la frontière, tournée dans la direction d'où pouvait arriver le fléau.

Les processions destinées à faire tomber la pluie ou à la faire cesser allaient jusqu'à la frontière que le cortège, conduit par le prêtre du village, ne dépassait pas ; l'effet escompté ne valait que pour le territoire villageois. C'est également le village seul que le son des cloches (ou d'autres procédés) protégeait de la grêle : celle-ci allait tomber sur le territoire des voisins. Diverses opérations magiques étaient pratiquées à proximité des frontières : par exemple, le cœur du mort devenu stryge, pouvant provoquer une pluie excessive, tuer les gens, arrêter la lactation des vaches, était ôté du cadavre et jeté de l'autre côté des frontières. Les êtres surnaturels eux-mêmes tenaient compte de celles-ci : c'est là qu'ils se rassemblaient pour se battre.

La plupart des régions qu'habitaient les Roumains étaient couvertes de forêts, défrichées peu à peu pour faire place aux pâturages et aux terres labourables. La grande majorité des villages disposaient de trois catégories de terres, chacune ayant une fonction économique différente : forêt, prés, terres de labour. La forêt, bien que faisant partie du territoire, est la zone mystérieuse, restée sauvage, indomptée. Dans la forêt vivent des animaux, et les croyances qui les concernent sont nombreuses, mais l'essentiel nous paraît être la forêt elle-même, c'est-à-dire les arbres.

La zone forestière a été la dernière à rester en propriété communautaire ; la propriété individuelle commence dès lors qu'un travail est effectué : ainsi, les arbres abattus ou seulement marqués pour l'être ensuite, ou encore le terrain défriché et utilisé pendant un certain temps sont propriété privée. Les arbres sont des êtres vivants et les survivances de la dendrolâtrie se sont maintenues avec opiniâtreté jusqu'à nos jours[4]. L'arbre parle, il abrite des êtres vivants, il peut être fâché ou content, il peut aider, apporter la santé ou le malheur. L'arbre remplace le marié ou la mariée pour les jeunes gens morts avant le mariage. Il accompagne la jeune mariée et le cortège nuptial, il défend la cour, les animaux, la maison ; on se confesse à lui, il remet les péchés. Son rôle est en général faste, mais il faut savoir s'y prendre, savoir aussi distinguer les espèces. On doit couper le bois suivant des règles précises. Bien que s'y cache « la mère de la forêt », vieille femme méchante et laide, la forêt apparaît dans les chansons et la littérature orale comme un espace aimé, dont les avantages dépassent les inconvénients.

[4] P. H. Stahl, « La dendrolâtrie dans le folklore et l'art rustique au XIX^e siècle en Roumanie », *Archivio internazionale di etnografia e preistoria* 2, 1959, p. 43-69.

Les prés et les clairières apparaissent moins nettement définis : ce sont les endroits que les fées préfèrent pour danser, et il n'est pas bon de s'y endormir car on risque de se réveiller malade. Les animaux qui viennent brouter l'herbe sont défendus à l'aide de procédés magiques partout utilisés.

Beaucoup plus claire est la situation des terres de labour, l'espace le plus fortement humanisé, celui où l'agriculteur prend à la terre « sainte » le fruit de ses récoltes. On y distingue plusieurs éléments : les limites, le milieu et le début de la route qui sort de l'habitat pour entrer dans les champs. Les villages roumains des siècles derniers sont organisés selon le système des champs en lanières ; les propriétés sont voisines les unes des autres et leurs limites forment des lignes droites ; on y reconnaît les éléments de l'organisation sociale du village. Parfois la terre elle-même porte le nom de tel ou tel lignage. Les terres de labour forment un seul grand espace, « le champ » (*câmpul*, *ţarina*) ; c'est là qu'on doit défendre les récoltes, se faire pardonner par la terre ce qu'on lui fait subir en la creusant et en lui volant ses produits, et protéger les hommes qui y passent une grande partie de leur temps.

Aussi est-il normal d'y assister à de nombreuses pratiques. Comme partout, le début des labours et celui de la moisson sont marqués par des cérémonies, accomplies en partie par les paysans seuls, en partie avec l'aide du prêtre. Les processions peuvent suivre la bordure générale des champs, reprenant ainsi le trajet effectué par les arpenteurs. On peut s'arrêter n'importe où pour officier, mais deux endroits sont particulièrement indiqués : le milieu du champ et le début de la route au sortir du village, c'est-à-dire à l'entrée des champs. Des croix[5] gardent ceux-ci : on les place à proximité immédiate des limites, ou quelque part au milieu des terres (fig. 1), ou encore à la sortie du village. Là où le prêtre a l'habitude de s'arrêter pour officier avant d'aller bénir les champs, on peut trouver des tables pour les objets de culte (fig. 2). J'ai trouvé parfois les croix des récoltes à côté d'une fontaine ; je les ai vues aussi au milieu des vignobles. Des cérémonies spéciales protègent ces derniers ; elles rappellent étrangement les cérémonies sacrificielles de l'Antiquité.

Qu'il s'agisse d'opérations magiques ou de processions religieuses, ce sont les même endroits (limites, routes, entrées, milieu) qui sont retenus de préférence. Il en est ainsi des cérémonies destinées à provoquer ou à faire cesser la pluie, des cérémonies et des fêtes qui marquent la fin des travaux agricoles, des opérations magiques pratiquées pendant la nuit par les sorcières.

On distingue enfin les parties hautes (sommets par exemple) el les eaux. S'il y a une colline et surtout si une route monte vers son sommet, on y installe une chapelle ou une croix. Les parties hautes du territoire paraissent associées à

[5] Les croix ont des formes différentes selon les régions ; dans le nord de la Transylvanie on trouve des crucifixes, qui s'expliquent par le catholicisme et qui se rattachent à l'art de l'Europe centrale ou occidentale ; on n'en voit pas dans les régions où l'orthodoxie dominait.

des cultes extrêmement anciens dont on retrouve encore des traces. Là où c'est possible, on installe l'église – et éventuellement, les chapelles – en un lieu d'où elle peut dominer les habitations. De nombreuses fêtes mettent d'ailleurs en relief l'importance attachée aux hauteurs. À l'occasion de certaines fêtes religieuses, les paysans se rassemblaient sur les montagnes, dans la région des alpages ou au sommet d'une colline. On y concluait des mariages, on y dansait, ou y passait des contrats ; j'ai pu suivre quelques-unes de ces fêtes (*nedei*), devenus rares, mais que mentionnent souvent les récits des paysans[6]. À l'extrémité septentrionale de la Roumanie, j'ai vu des paysans se rassembler sur une hauteur le jour de Saint-Elie ; parmi eux se trouvaient des paysans d'origine slave, venus des villages voisins.

Dans le domaine aquatique, on distingue d'un côté les rivières, les sources, les fontaines, de l'autre les étangs. À ces derniers sont associées des croyances diverses, mais leur rareté nous autorise à ne le mentionner que pour mémoire. Par contre, chaque village dispose d'une source dont le caractère sacré est incontestable. Soigner ou planter un arbre, nettoyer ou construire une fontaine, capter une source, voilà des actions méritoires. On est ainsi assuré d'avoir de l'eau et des fruits dans l'autre monde, pour soi-même et pour sa famille. Le nombre d'opérations magiques comportant l'utilisation de « l'eau vive », de « l'eau vierge » est impressionnant. L'eau est faste, mais là encore il faut savoir s'y prendre. La fontaine demande de temps en temps le « tête » (l'âme) d'un enfant et c'est la raison pour laquelle de petits enfants se noient. On y jette des pièces d'argent[7]. Lorsqu'on puise de l'eau, il faut en verser un peu sur le sol, pour apaiser la soif des morts qui peuvent se trouver à proximité. Des croix gardent les fontaines ou les captées ; elles garantissent aux morts l'eau dont ils ont besoin. Souvent, la croix, la source, et l'arbre sont associés. On voit parfois une image de la Vierge peinte sur une icône et fixée sur le tronc d'un chêne ; le culte de la Vierge et en effet associé à celui de l'eau. On rencontre dans différents endroits de la Roumanie ou des régions balkaniques[8] de véritables autels pour le culte des arbres, lié parfois au culte de l'eau. Une fête spéciale, l'Epiphanie (*Boboteaza*), purifie les eaux et leur assure pour l'année un caractère sacré[9] ; l'eau lave les péchés, les maladies, les malédictions.

---

[6] I. Conea, *Clopotiva, un sat din Haţeg*, vol. I, Bucarest, 1940, chap. VII, fournit des détails pleins d'intérêt.
[7] N. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român*, Bucarest, 1914, p. 202 *sq*.
[8] P. H. Stahl, « La dendrolâtrie chez les Turcs et les Tatares de la Dobroudja », *Revue des études sud-est européennes* 3, nº 1-2, 1965, p. 298-303.
[9] S. F. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, Bucarest, 1898.

2. L'habitat

De même que le territoire, l'habitat a des limites, des entrées et des routes, des fontaines ; en outre, il est composé de maisnies. Tout autour de l'habitat, des croix gardent les entrées et les routes (fig. 3), principalement aux carrefours[10]. De cette façon, si par hasard des êtres malfaisants parviennent à franchir la frontière du territoire villageois, ils trouveront devant eux cette deuxième barrière. Un document datant de 1815[11] nous apprend que le prince régnant de Valachie avait marqué les limites de sa capitale, Bucarest, à l'aide de croix dont l'aspect ne devait certes pas différer de celles que j'ai pu encore voir au cours de mes recherches. Les administrateurs de la ville lui avaient en effet adressé un mémoire où l'on peut lire : « ...on avait jadis décidé jusqu'où doit s'étendre la ville, et on avait même installé des croix afin de séparer la ville des villages ...mais les habitants outrepassent ces limites et construisent des maisons et des attenances en dehors... ». Il fallait donc aller « ...tout autour de la ville pour planter des croix au début des routes qui y pénètrent, pour que chacun sache que là se trouve la limite de Bucarest »[12].

Dans quelques villages transylvains, les croix sont installées au milieu même du carrefour. Lorsque le cortège funéraire se dirige vers le cimetière, il s'arrête aux carrefours et le prêtre lit alors quelques courtes prières.

Chaque maisnie a sa cour, qui abrite la maison et les attenances, les récoltes, les animaux, le groupe domestique lui-même. Elle doit donc être protégée ; on pourrait citer à ce propos de nombreux exemples[13]. Nous nous bornerons à noter d'abord que la cour a une bordure marquée par la clôture, une entrée et un milieu. Les ennemis invisibles de même que les êtres humains vivants doivent passer par la porte. Des plantes bénéfiques ou des arbres, dont la première

---

[10] L'Anglais R. Walsh (*Voyage en Turquie et à Constantinople*, Paris, 1828, p. 203-204) dit que « ... nous fûmes instruits que nous nous trouvions encore en Valachie par les croix de bois que nous rencontrâmes sur la route. Ces monuments commencent au Danube et se continuent jusqu'à l'extrémité des monts Krapach [Carpates]. Ils ressemblent exactement à ceux du même genre que l'on voit en Irlande, mais qui sont construits en pierre. Ces croix ont de dix à douze pieds de haut, et sont couvertes d'inscriptions gravées en relief en grec esclavon, avec le monogramme du Christ et de la Vierge, et des figures de saints. On en trouve quelquefois dix à douze sur une ligne, le long de la route, et quelquefois une seule dans un petit temple en bois. Il y en a qui portent une date très ancienne. Toutes les fois qu'un Valaque se trouve dans une position fâcheuse, il fait vœu d'ériger, avant sa mort, un pont, une fontaine ou une croix. Il paraît que ce dernier vœu est plus fréquent que les autres, d'après le grand nombre de ces monuments qui se trouvent le long de la route. Lorsqu'un homme a fini ses jours d'une manière violente, on érige une croix au lieu où il a péri, afin que le mort ne devienne point un vampire ».

[11] G. Potra, *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (1594-1821)*, Bucarest, 1960, doc. 566, p. 696-697.

[12] I. Voinescu (*Monumente de artă ţărănească din România*, Bucarest, s.a.) reproduit de beaux exemplaires de croix, photographiées au début du XX^{e} siècle.

[13] Şt. Cristescu-Golopenţia, *Credinţe şi rituri magice*, Bucarest, 1944 (1^{e} éd. 1940) [3^{e} éd. 2002 (n. éd.)].

qualité est d'être verte, c'est-à-dire en vie, sont placés devant l'entrée. Le décor des grandes portes cochères, quand il y en a, comprend des motifs à fonction magique : silhouette simplifiée de l'arbre, croix, étoiles, soleil, lune[14]. C'est là une troisième barrière qui, de sociale et matérielle, devient aussi invisible et magique. Que la frontière du territoire villageois, que la limite même du village ne puisse arrêter un danger, cette troisième barrière s'y opposera. Son efficacité sera périodiquement raffermie à l'occasion de cérémonies au cours desquelles les femmes font, une ou plusieurs fois, le tour de la clôture. Le rôle du milieu de la cour est mis en évidence au printemps, lors des débuts du travail agricole ; on y met la charrue et les bœufs, qu'on encense en les contournant trois fois avant de partir aux champs. Les *căluşari*, groupe de jeunes hommes, visitent les maisnies les unes après les autres et dansent au milieu de chaque cour, lequel est indiqué par du sel et de l'ail.

Si tout cela ne suffit pas pour éloigner les dangers, il reste une quatrième barrière, la plus forte, celle de la maison[15]. Sa construction suit des règles destinées à consacrer l'endroit choisi, à assurer la solidité et la chance du bâtiment et des personnes qu'il abrite, à éloigner les esprits malfaisants[16]. La maison a ses propres limites – les murs extérieurs, auxquels on confère un rôle magique dès le début de la construction, quand on n'en est encore qu'à creuser le fossé pour les fondations. Les constructeurs, les paysans, le prêtre participent aux opérations. Plus tard, le travail achevé, on fait périodiquement le tour de la maison en l'encensant.

La maison a un milieu qui, lorsqu'elle est composée d'une seule pièce, coïncide avec le milieu de celle-ci. Lorsqu'il y a plusieurs pièces, le milieu est celui de la pièce d'apparat, là où l'on reçoit le prêtre, les hôtes d'honneur, où l'on installe les nouveaux mariés, où sont accrochées les icônes. Le milieu de cette pièce, qui ne coïncide pas avec le milieu réel de la maison, se rapporte à deux points situés à deux niveaux différents : l'un sur le plancher, où passent les hommes, et l'autre au plafond. Ce dernier est marqué par des croix, des étoiles, des signes solaires ; parfois on y inscrit le nom du chef de famille. Les branches de saule vert ou le basilic, apportés de l'église les jours de fête, sont fixés là, au plafond (s'ils n'ont pas été placés derrière les icônes, sur le mur est de la pièce). La poutre maîtresse qui traverse le plafond en son milieu est le siège du décor protecteur et des plantes bénéfiques. Lorsque la sage-femme vient dans la maison de l'enfant qu'elle a aidé à venir au monde, elle le prend dans ses bras et l'élève jusqu'à ce que sa tête touche la partie centrale de cette poutre ; l'opération est

[14] P. H. Stahl, « Porţile ţărăneşti la români », *Studii şi cercetări de istoria artei* 7, nº 2, 1960, p. 81-106.
[15] Id., « Interioare ţărăneşti din România (secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea) », *Muzeul Brukenthal 1817-1967*, Sibiu, 1967, p. 85-104.
[16] A. Stahl, « Studiul riturilor de construcţie româneşti », *Revista de etnografie şi folclor* 13, nº 4, 1968, p. 309-316.

censée assurer le bonheur. Les dépouilles des morts de la famille sont, avant d'être enterrées, placées au milieu de la pièce. Enfin, c'est là que le prêtre lit ses prières.

En outre, la maison a des angles où l'on évite le plus souvent de s'asseoir. On les distingue dès le début de la construction : c'est là qu'on dépose la nourriture destinée aux morts, qu'on met du blé, de l'argent, qu'on asperge le sol avec le sang de l'animal sacrifié ou qu'on enterre sa tête.

La construction a un sommet : le faîte du toit. Une croix, un arbre vert, des épis en bois ou en terre cuite, dont la forme rappelle l'arbre (et même l'arbre surmonté d'oiseaux), gardent la maison et assurent le bonheur.

Enfin, la maison a des entrées ; les êtres invisibles (les morts de la famille, les âmes qui reviennent temporairement à la maison, les êtres malveillants et fantastiques) ne peuvent pénétrer dans la maison que par les fenêtres ou par les portes. Les humains peuvent aussi venir avec de mauvaises pensées ou apporter le mauvais sort. On défend donc les entrées en les aspergeant d'eau bénite ou en y installant des plantes connues pour leur efficacité magique ; le décor participe à cette défense (on y voit des croix, le soleil, la lune, les étoiles, l'arbre).

À la maisnie correspond une propriété agricole qui, habituellement, est de forme rectangulaire. Là encore, on distingue les limites, défendues par un bâton fiché en terre, dont le haut est entouré de chaume, *potcă*, ou par des crânes de chevaux fixés sur les poteaux des clôtures. Ces crânes sont surtout affectés à la garde des vignobles, des jardins potagers, donc des cultures spécialisées. Au milieu de la propriété on laisse après la moisson une poignée de blé qu'on appelle parfois « la barbe du prêtre ». Le milieu et les angles peuvent aussi faire l'objet d'opérations magiques effectuées par les membres du groupe domestique et dont le but est d'assurer la richesse des récoltes et d'apaiser la terre.

3. L'église et le cimetière

Celui qui parcourt de nos jours les villages roumains voit souvent des églises récemment construites, installées directement au milieu d'une place. Mais il trouvera souvent l'ancienne église du village, cachée quelque part et entourée par le cimetière. C'est le second cas qui est caractéristique du passé : une église installée au milieu d'un espace et entourée de tombeaux. Une clôture limite cet espace ; elle a une porte par où pénètrent les convois mortuaires. Des arbres (sapins ou arbres fruitiers, pommiers surtout) donnent au cimetière l'aspect d'un jardin. À cet ensemble d'une grande importance se rattachent bon nombre de coutumes, dont on retiendra seulement quelques éléments de nature à illustrer l'objet de cet article.

L'église est édifiée suivant des rites semblables à ceux qu'on observe pour construire la maison. L'espace choisi (si possible une partie du village plus élevée que les autres) est consacré ; les sacrifices initiaux sont connus par l'étude des coutumes ou par la littérature orale. L'église elle-même comporte des limites et

sur les battants de la porte ou le cadre ; on y retrouve la croix, les étoiles, le soleil, la lune[17].

La partie principale, souvent pièce unique de l'église, est le naos. C'est en son milieu que le prêtre vient réciter une partie des prières ou lire les Évangiles ; c'est là qu'on installe provisoirement les dépouilles mortelles ; c'est là qu'on place la table endeuillée le Vendredi saint ; c'est là que se tiennent les époux pendant l'office religieux du mariage. Le plafond du naos est son sommet : la plus haute coupole des églises orientales, située au-dessus du centre du naos, figure le ciel ; Dieu y apparaît, mais sous l'aspect de Jésus-Christ, car Lui-même n'a pas de figure humaine. On voit ainsi s'esquisser un parallélisme entre l'église et la maison.

De quelle manière intervient l'élément social ? Ce sujet est resté jusqu'à présent peu étudié. On sait cependant qu'il existe plusieurs manières de s'installer dans l'église. Voici, par exemple, la façon dont on procède dans un village du sud de la Transylvanie[18] : chaque maisnie a une place réservée à son groupe domestique. Les garçons continuent de se mettre à côté de leur père après leur mariage. Par contre, les femmes, dans un système de vie patrilocale, quittent la place réservée à leur maisnie originaire pour aller à côté de leur mari. La répartition des places dans l'église suit donc les règles générales de transmission de la propriété, de l'héritage, de l'appartenance à un groupe ou à un autre.

On ne saurait préjuger de ce qui se passait jadis, à l'époque où les lignages étaient reconnus et avaient une fonction pratique importante dans la vie sociale. De nos jours, il n'en est plus ainsi et cette disposition dans les églises paraît plutôt rare ; elle n'est d'ailleurs signalée que pour la Transylvanie.

Un deuxième facteur, qui relève cette fois de la magie, joue au contraire très souvent pour la majeure partie de la Roumanie. Les participants à l'office sont partagés en deux groupes : les hommes et les femmes ; à droite (donc à la place d'honneur) les premiers, à gauche les secondes. Dans le nord de la Transylvanie, lorsque l'église comprend deux pièces, le naos et le pronaos, les hommes s'installent dans le naos, plus proche de l'autel et qui abrite le milieu de l'église, tandis que les femmes restent dans le pronaos, situé à l'ouest, à proximité de l'entrée. Elles ne passent dans le naos qu'à certains moments de l'office. Dans les églises princières, l'ordre est bien plus compliqué, car il faut en outre respecter la hiérarchie et le protocole si complexe de l'Orient ; on voit se succéder dans l'ordre le prince et les prélats, assis devant tout le monde, les seigneurs, les princesses, les femmes des seigneurs, puis, s'il y a encore des places, les petits fonctionnaires

---

[17] C. Petranu, *Monumentele istorice ale judeţului Bihor. Bisericile de lemn*, vol. I, Sibiu, 1931 ; I. D. Ştefănescu, *Arta veche a Maramureşului*, Bucureşti, 1968 ; P. H. Stahl, « Vieilles églises en bois de Roumanie », *Revue des études sud-est européennes* 3, nº 3-4, 1965, p. 611-637.

[18] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. II, Bucarest, 1959, p. 147-151.

les femmes des seigneurs, puis, s'il y a encore des places, les petits fonctionnaires de la cour. Une partie des participants reste dehors. En Moldavie[19], cet ordre respecte aussi le partage entre hommes et femmes, ce qui rappelle la situation du Maramureș voisin d'où sont venus les fondateurs de l'ancienne principauté moldave.

Existe-t-il des règles pour la répartition des tombeaux ? Là encore, nous ne retiendrons que les éléments essentiels. L'église est ce qu'il y a de plus sacré dans l'ensemble qu'elle forme avec les tombes ; entourée du cimetière (considéré aussi comme sacré) elle constitue le « milieu ». Les familles essayent de rapprocher le plus possible leurs tombeaux de l'église. On y songe bien avant la mort, et les documents du passé sont éloquents. Par exemple, ce document provenant du prince valaque Constantin Brâncoveanu qui assure quelques avantages économiques importants aux prêtres d'une église afin qu'ils puissent « ...servir l'église le jour et la nuit, tout le temps, prier le Bon Dieu pour Ma Seigneurie, pour toute la chrétienté, et pour citer dans leurs prières Ma Seigneurie et mes défunts parents, et tous les autres princes morts avant moi »[20]. Ou encore, le testament d'un riche marchand de Bucarest, datant de 1735, dans lequel on trouve tout le programme d'un enterrement traditionnel : « Et je prie tous mes frères chrétiens de me pardonner ; et je pardonne moi aussi à mes frères chrétiens. Et ainsi, je désire de toute mon âme être enterré, après ma mort, dans le saint monastère de Colțea, dans l'église où sont enterrés mon père et ma mère. Et je laisse au saint monastère trente-trois ruches et cinq magasins en brique, pour citer mon nom et celui de mes parents à côté de celui des fondateurs de l'église. Et je laisse à mes exécuteurs testamentaires le soin de payer pour le premier Requiem 150 talers, et pour l'office après trois jours et pour celui après neuf jours 50 talers, et pour celui des 20 jours 50 talers, et pour celui des 40 jours 50 talers, et à la moitié de l'année et à une année 150 talers, et pour le Requiem et l'aumône après deux années et après trois années 150 talers, ce qui fait au total 600. Et je laisse aussi 300 talers pour qu'on lise 40 jours de suite des prières spéciales »[21].

Les princes, les seigneurs, les riches marchands s'assurent ainsi que leur tombeau sera placé dans l'église ; on construit parfois l'église précisément pour y être enterré et pour être cité dans les prières comme fondateur. Ainsi est-on enterré dans un endroit saint où, de surcroît, on peut participer à tous les offices célébrés dans l'église ; grâce à cela et aux prières spéciales des prêtres, on est sûr d'accéder au Paradis. Mais à défaut de moyens économiques ou de sainteté (les prélats peuvent aussi être enterrés dans l'église), on essaye au moins de s'installer, à l'extérieur sans doute, mais le plus près possible de l'église. On voit ainsi dans le voisinage immédiat de l'église les tombes des simples prêtres, parfois des dona-

[19] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucarest, 1935, p. 163 *sq*.
[20] G. Potra, *Documente…*, doc. 110 (1689), p. 196.
[21] *Ibid.*, doc. 250 (1735), p. 341.

teurs et des gens de condition moyenne. Plus on s'éloigne, plus le caractère sacré du lieu paraît se diluer.

Tout chrétien non excommunié et mort dans des conditions normales jouit du privilège d'être enterré dans le cimetière, à l'intérieur donc de la clôture de l'ensemble. Ce n'est pas le cas pour les suicidés dont le tombeau est creusé à l'extérieur. Ce n'est pas non plus le cas des enfants morts avant d'être baptisés[22]. Afin de leur éviter ce triste sort, on baptise parfois des nouveau-nés presque inanimés.

Peut-on reconnaître dans l'organisation spatiale des tombeaux d'autres critères sociaux que la hiérarchie ou la fortune ? La plupart des nouveaux cimetières ne suivent plus aucune règle ; on enterre les morts à la file, dans l'ordre de leur décès. Mais dans ceux du passé, comme j'ai pu le constater dans la plupart des régions roumaines, on reconnaît le groupement par maisnies ; dans quelques villages transylvains on reconnaît même le groupement par lignage, les porteurs d'un même nom étant enterrés dans une même partie du cimetière[23]. Le plus souvent les deux époux sont enterrés ensemble ; des formes spéciales de croix tombales[24] permettent dans certaines régions de la Valachie de déceler la parenté des personnes enterrées ensemble (fig. 5a et b). Parfois les vieux parents (si ces derniers ont cohabité avec le ménage de leur fils) sont dans la même tombe. Les enfants qui se marient fondent une maisnie ; ils auront donc droit à une nouvelle tombe. S'ils meurent avant le mariage, ils sont enterrés avec les parents. Les filles, après leur mariage, sont enterrées dans le tombeau de leur mari ; elles sont donc enterrées comme « filles » si elles restent dans leur maisnie originaire et comme « épouses » si elles se marient. Poussant plus loin ce raisonnement, on dira que les frères enterrés ensemble sont dans la tombe non en qualité de frères ou d'époux, mais en qualité d'« enfants » du couple auquel celle-ci appartient.

Le même groupement se retrouve à l'occasion des journées consacrées aux morts ; les parents se réunissent dans le cimetière et, installés autour d'une seule longue table (fig. 4), ils mangent sur le tombeau même ou à côté. Le groupement se fait toujours par maisnie, et parfois on reconnaît le lignage ; les femmes honorent le souvenir des morts avec leur mari, bien qu'elles puissent aussi participer aux cérémonies de leur famille d'origine.

*

Pour que la description soit complète il faut ajouter quelques précisions. L'église et le cimetière, dans le folklore paysan, semblent représenter Dieu sur terre et le Paradis terrestre. L'église est « la maison de Dieu » et le cimetière

[22] S. F. Marian, *Înmormântarea la români*, Bucarest, 1892.
[23] Henri H. Stahl (*Contribuţii...*, vol. I) le signale à Drăguş. D'autre part, dans certains hameaux, le cimetière est celui du lignage (fig. 7a).
[24] Monuments en pierre ayant la forme de croix double, triple ou même quadruple.

rappelle étrangement le Paradis. Il a en effet l'apparence d'un jardin ; comme dans le Paradis, on y trouve des arbres fruitiers et on y plante les arbres sacrés (pour les Roumains, le sapin) (fig. 6). Sur les tombeaux de jeunes gens morts avant le mariage on place, lors de l'enterrement, un sapin[25]. Coupé dans la forêt, son tronc est entouré de fils de laine colorée et ses branches sont décorées de rubans également colorés (fig. 7b). Des pommes enrobées de papier argenté ou doré figurent les arbres et les fruits en or du Paradis ; des oiseaux en pâte figurent les âmes ; une échelle en pâte aidera le mort à grimper au septième ou au neuvième ciel. L'arbre tout entier s'appelle « l'arbre du Paradis ». En plus, on plante près du tombeau un pommier pareil à celui planté au centre du Paradis.

On a donc un Paradis en miniature, destiné à accueillir provisoirement le corps des morts (qui ressusciteront au Jugement dernier) tandis que leurs âmes vont effectivement au Paradis si elles ont été justes et si les parents vivants les aident à y parvenir. Là, ils verront un monde tout en or, qui a son pendant terrestre, mais non constitué de la même matière noble. Pour apaiser Jésus enfant, la Vierge lui dit :

> « Ne pleure pas mon fils
> Ne pleure pas mon chéri
> Car je t'apporterai
> Deux pommes
> Deux poires
> Toutes les quatre en or
> Avec la clé du Paradis »[26].

Mais le Paradis, le vrai ? Il est figuré dans les peintures murales des églises comme un jardin, un beau jardin entouré d'une muraille[27]. Il a une bordure, il aura donc une porte, gardée par saint Pierre. Il a un milieu, place d'honneur occupée par la Sainte Vierge (fig. 8). Une autre image paysanne du monde de l'au-delà ressemble au Paradis mais comprend plus d'éléments païens. On l'appelle « le ciel » ; il est situé haut, très haut ; il a des bordures qui touchent la terre, là où elle finit, et des portes situées « à la fin du monde », là où les limites du ciel (appelées « les bas du ciel », *poale*) touchent la terre ; par-là les anges peuvent venir sur terre et retourner au ciel. Il a un milieu où Dieu, entouré de saints, est assis à une table ; aux rares occasions où le ciel s'entrouvre (au milieu, le long de

[25] P. H. Stahl, *Romanian Folklore and Folk Art*, Bucarest, 1969, fig. 58, 59 et 81.
[26] A. Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun şi credinţe poporane*, Bucarest, 1914, p. 48.
[27] Les arbres qui y sont figurés ont souvent l'apparence du cyprès, arbre sacré des régions méditerranéennes, inconnu en Roumanie. L'explication réside dans le fait que la peinture murale religieuse est étroitement apparentée à la tradition byzantine ; des artistes et des moines grecs venaient couramment au nord du Danube, de même que les moines roumains allaient fréquemment vivre une partie de leur vie dans des monastères grecs.

la voie lactée), Dieu regarde en bas ce que font les mortels[28]. Il est assis à une table et devant Lui se trouve un pommier, tout comme il s'en dresse un, décoré, au milieu de la table autour de laquelle sont assemblés les vivants lors d'une cérémonie célébrée après le mariage ; les convives manifestent ainsi leur espoir de se retrouver tous au Paradis. C'est de la même façon que les parents mangent ensemble avec les morts dans le cimetière, préfigurant le jour où ils se rencontreront au Paradis.

Toute une série de cérémonies sont ainsi destinées à garantir dans le ciel l'unité familiale de la maisnie, de la parenté et, si possible, celle du village. On retrouve donc d'un bout à l'autre de notre exposé la présence des deux unités sociales fondamentales : le village et la maisnie. Des pratiques magiques consolident les liens entre leurs membres et assurent leur bonheur. Une troisième unité sociale, le groupement de plusieurs ménages, descendants d'une même lignée (*ceata*), a un rôle passager dans la vie économique et disparaît tôt. C'est peut-être pourquoi il n'a qu'une présence effacée dans le cadre des coutumes.

Notons enfin la récurrence de certains éléments : limites, entrées, parties hautes, milieu, parfois les angles. Les deux premiers vont normalement ensemble ; les deux suivants, parties hautes et milieu, concordent souvent. Ces éléments se retrouvent dans l'organisation de l'ensemble du territoire, dans celle de l'ensemble des terres cultivées, des parcelles agricoles isolées, dans l'habitat, la cour, la maison, l'église, l'ensemble église-cimetière. On les retrouve enfin dans l'autre monde, dont la correspondance avec celui d'ici-bas est frappante[29].

[28] S. F. Marian, *Sărbătorile…*, vol. I ; T. Pamfile, *Cerul şi podoabele lui după credinţele poporului român*, Bucarest, 1915, p. 1-12.
[29] Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1969, chap. I.

Fig. 1 Croix des champs (Poienița, Nord-Ouest de la Transylvanie).
Photo Paul H. Stahl, 1959.

Fig. 2 Croix et autel de pierre à la sortie du village de Lupșa
(Montagnes Apuseni). Photo Paul H. Stahl, 1958.

Fig. 3 Alignement de croix au bord de la route (Vâlcea, Petite Valachie). Photo Paul H. Stahl, 1957.

Fig. 4 Tables pour festins religieux dans la cour d'une église de Valachie (église de Drăganu). Photo Paul H. Stahl, 1967.

Fig. 5a Croix tombale double pour personnes apparentées (Pietroasa de Sus, nord-est de la Valachie). Photo Paul H. Stahl, 1958.

Fig. 5b Croix tombale triple pour personnes apparentées (Pietroasa de Sus, nord-est de la Valachie). Photo Paul H. Stahl, 1958.

Fig. 6 Sapins gardant l'église et le cimetière d'un village de Petite Valachie (église Șirineasa). Photo Paul H. Stahl, 1961.

Fig. 7a Arbre fruitier planté sur les tombeaux d'un lignage (com. Sălciua, hameau La Meri, Transylvanie). Photo Paul H. Stahl, 1958.

Fig. 7b Sapin posé sur le tombeau d'un jeune homme : « arbre du Paradis » (Tismana). Photo Paul H. Stahl, 1963.

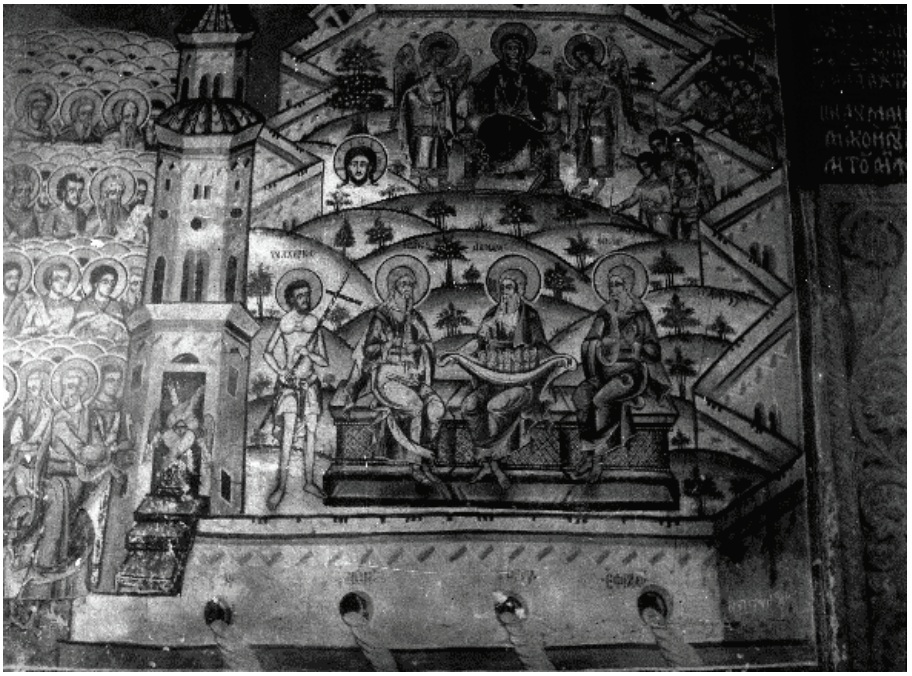


Fig. 8 Le Paradis céleste. Peinture murale d'une église de Petite Valachie (église Păușești-Măglași). Photo Paul H. Stahl, 1961.

TROIS VILLAGES DE *RUDARI*

En août 1949 une enquête a été organisée par l'Institut d'Endocrinologie de Bucarest dans les départements de Muscel et de Dâmboviţa (Roumanie), sur quelques villages dont les habitants étaient atteints souvent par le goitre. Dans la même région vivaient, à part les Roumains, quelques groupes de Rudari installés dans des habitats séparés. Leurs hameaux portaient un nom qui les distinguait des villages roumains les plus proches. L'enquête comportait une recherche médicale et une autre sociale ; à cette occasion j'ai étudié personnellement trois hameaux de Rudari. Je présente ici le résultat de cette étude. La recherche ayant été interrompue, les informations ne sont pas aussi homogènes et complètes que je l'aurais désiré ; elles ne manquent pas pour cela d'intérêt, car elles représentent un moment significatif de la vie locale. Certains résultats confirment des aspects déjà connus, d'autres mettent en lumière des faits nouveaux.

Les Rudari vivent en différents endroits de la Roumanie, mais ceux établis dans les deux départements cités sont parmi les plus nombreux et les plus intéressants. Considérés Tsiganes par les paysans, toute une discussion s'est déroulée pour savoir s'ils le sont vraiment, ou s'ils ont une autre origine[1]. En tous les cas, eux-mêmes ne se considèrent pas Tsiganes, malgré la couleur basanée de leur teint ; leur vie même est distincte de celle des Tsiganes. Par différence des

[1] Ion Chelcea publie une étude sur les *Rudari* qui habitent un département de la Grande Valachie (*Muntenia*) : « Les Rudari de Muscel », *Archives pour la science et la réforme sociale* 16, nos 1-4, 1943, p. 81-130. Il semble n'appuyer aucune des théories concernant l'origine de cette population. D'autres auteurs ont poussé plus loin leurs hypothèses, sans apporter aucune preuve : ainsi, M. Block (*Moeurs et coutumes des Tsiganes*, Paris, 1936) suppose qu'ils sont les restes d'une population ancienne, mêlée à des éléments Tsiganes. Teodor Filipescu (*Coloniile române din Bosnia. Studiu etnografic şi antropogeografic*, Bucarest, 1906) trouve en Bosnie une population qu'il appelle *Caravlahi* (p. 199) ; il suppose qu'il s'agit de Roumains car ils parlent le roumain (p. 239), mais ce sont de toute évidence des Rudari. Les femmes fument la pipe, ils sont montreurs d'ours et chantent dans les foires ; leurs habitats sont isolés des habitats bosniaques et situés près des forêts. Ils portent des noms typiques tsiganes (Purcu, Maocea, Modran etc.). Ils habitent des huttes (*bordeie*) ; la hutte a une seule pièce, légèrement enfoncée dans le sol, sans fenêtres, avec une unique porte et une couverture où la dernière couche est formée par des feuilles de hêtre et du chaume. La forme de la pièce est ellipsoïde. Le foyer, situé au milieu de la pièce, est surmonté d'une ouverture dans le toit (p. 269). C. S. Nicolăescu-Plopşor, « Gurbanele », *Arhivele Olteniei* 1, no 1, 1922, p. 35-40, décrit une coutume des Rudari, *gurbanele* et attaque aussi le problème de leur origine (p. 37-39) ; il les appelle *Caravlahi*. On peut ajouter que le *gurban* est en fait l'islamique *kourban*, sacrifice de moutons hérité de la foi islamique. Les éléments décrits par Filipescu de même que ceux invoqués par Plopşor rapprochent étrangement les Rudari des Tsiganes. J'ajoute aussi que N. Al. Mironescu a observé la fête du *gurban* chez des Rudari de la plaine valaque, dans les années soixante.

Tsiganes *corturari* (qui habitent la tente, *cort*) et qui sont nomades, par différence aussi des Tsiganes anciennement esclaves et installés dans les quartiers périphériques des villes et des villages, les Rudari ont leurs propres habitats et ne se mêlent pas avec les Tsiganes cités plus haut. Eux-mêmes ils se nomment Rudari, et non pas Tsiganes Rudari ; leur unique langue parlée est le roumain[2].

Aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, ils sont connus comme travailleurs du bois[3] ; leurs hameaux sont d'ailleurs installés à proximité des forêts. Une étude détaillée a été publiée sur les Rudari du département Muscel par Ion Chelcea[4] ; elle me permet de comparer quelques-uns de mes résultats avec les informations comprises dans son étude et qui porte sur des groupes immédiatement voisins.

Une partie des informations évoquées par mon texte sont imprécises, l'imprécision étant due aux réponses peu claires des informateurs. Une bonne partie des habitants de ces trois hameaux étaient absents au moment de l'enquête, partis vendre leurs produits.

1. Valea lui Coman[5]

L'habitat sur lequel j'ai le plus de données est celui installé sur un affluent de la rivière de Dâmboviţa, appelé *Valea lui Coman* (la vallée de Coman). Situé assez loin des villages roumains, il est habité exclusivement par des Rudari. Proche de la forêt et voisinant avec la montagne qui borde la vallée des deux côtés l'espace s'élargit vers la confluence avec la Dâmboviţa. Au-delà de cette rivière il y a une route départementale qui va au-delà des Carpates, en Transylvanie.

La tradition veut qu'ils s'y soient installés au début sur les terres d'un seigneur, Bălteanu, auquel ils payaient jusqu'à la guerre un loyer, chacun pour sa hutte (12 à 15 lei par ménage). Après-guerre, lors de l'expropriation des grands propriétaires, les terres sont devenues propriété d'État et ils ne paient plus rien, leurs obligations ayant changé de nature. Ils se plaignent avec insistance de la mauvaise installation de leur hameau, car lors des grandes pluies l'endroit est inondé par la petite rivière auprès de laquelle sont construites leurs habitations (installation qui d'ailleurs n'avait presque pas changé jusqu'au début des années 80). Une place voisine qu'ils réclament, meilleure, leur est refusée car il s'agit des pâturages du village.

---

[2] Le nom de *rudar* a une double signification ; il est une désignation ethnique, et dans ce cas j'écris le mot avec une initiale majuscule ; il désigne aussi une profession, dans quel cas je l'écris sans majuscule.

[3] Le mot de *rudar*, en tant que profession, a changé de signification ; en effet, par le passé il désignait des orpailleurs, profession abandonnée semble-t-il dans la première moitié du XIX^e^ siècle. Actuellement, être Rudar signifie travailleur du bois.

[4] L'étude de Chelcea est l'unique qui traite le problème de manière scientifique et va plus loin que la répétition de choses déjà connues. La plupart des aspects de leur vie sociale sont évoqués.

[5] Une partie des informations ayant servi à composer le tableau concernant les Rudari de ce hameau m'a été fournie par Ion Matei.

Afin de mieux situer la structure de l'habitat je donne son esquisse sur une planche annexe ; elle me semble d'autant plus nécessaire qu'à part l'unique habitat de Rudari publié par Ion Chelcea[6], on ne connaît pas la structure des hameaux de Rudari, tels qu'ils étaient par le passé. Voici la liste des chefs de ménage, la place occupée par chacun dans l'habitat étant indiquée par un numéro. Cette liste permet aussi d'avoir une évidence des noms, chapitre peu étudié malgré son intérêt ; il peut mettre en évidence l'existence éventuelle de noms, patronymes surtout, différents des noms roumains.

1 - Puicuş Ilie ; 2 - Puicuş Zamfir ; 3 - Onea Ilie ; 4 - Puicuş Z. Ion ; les nr. 5 et 6 ce sont des magasins ; 7 - Puicuş Gheorghe ; les nr. 8 et 9 ce sont des magasins ; 10 - Boca Constantin ; 11 et 12- Boca Dumitru ; 13 – magasin ; 14 - Lică Ion ; 15 et 16 - Prundaru Zamfir (*vătaf* - chef du hameau) ; 17 - Mărunţelu Petre ; 18 - Bloj Petre ; 19 - hutte abandonnée ; 20 - Bloj Gheorghe ; 21 - Toma Gheorghe, parti du hameau ; 22 et 23 ce sont des magasins ; 24 - Racolţea Andrei est parti du hameau pour effectuer son service militaire ; 25- Tincă Ion ; 26 - hutte abandonnée ; 27 - Florea Gheorghe. Le total est de quatorze groupes domestiques ; s'y ajoute un flottant, installé depuis peu de temps, Fieraru Petre.

La tendance des groupes domestiques apparentés (portant le même patronyme) de s'installer les uns près des autres est évidente dans le plan de l'habitat, sans pour autant qu'on puisse dire qu'il s'agit d'une organisation qui tient systématiquement compte de ce critère. Le tableau qui suit présente les groupes domestiques du hameau et quelques données sur leur vie.

[6] I. Chelcea, « Les Rudari de Muscel », p. 121.

Nr.	ils possèdent		profession	habitation	alimentation	nombre de personnes			mariage	
	terres arables	animaux				total	nées au village	migrateurs	légitime	concubinage
1	non	non	rudari	hutte	1	4	4	4		Oui
2	3900 m^2	un âne	rudari	maison	2	5	?	4		Oui
3	non	non	rudari	hutte	1	8	7	8		Oui
4	3900 m^2	non	rudari	hutte	1	2	2	2		Oui
5	non	non	rudari	hutte	1	3	2	2		Oui
6	1 ha	non	rudari	hutte	1	5	4	3		Oui
7	non	non	rudari	hutte	1	2	?	2		Oui
8	non	non	rudari	hutte	1	6	4	2		Oui
9	non	2 chèvres	rudari	hutte	1	8	5	8		Oui
10	non	non	ne travaille pas	hutte	1	1	1	0	vit seul	
11	non	non	rudari	hutte	1	3	2	2		Oui
12	non	2 chèvres	rudari	hutte	1	7	7	6		Oui
13	non	non	rudari	hutte	1	8	8	8		Oui
14	non	non	ne travaille pas	hutte	1	1	1	0	vit seul	

Légende alimentation : 1 – basée sur le maïs et les légumes ;
2 – s'ajoutent parfois le pain et le lait.

Les changements dans la composition du hameau sont plus fréquents que ne le laisse supposer ce tableau. Dans un passé récent, quatre groupes domestiques ont quitté la place pour s'installer près du village de Hârtieşti (département de Muscel) ; Tincă Alexandra (4 personnes) ; Tincă Gheorghe (3 personnes) ; Tincă llie A. (2 personnes) ; Toina Gheorghe (3 personnes). D'après les patronymes on constate que pour l'essentiel c'est un lignage qui a quitté ensemble le hameau.

D'autres groupes ont quitté le hameau pour s'installer dans le village roumain de Cetăţeni, le plus proche du hameau. Il s'agit de personnes ayant reçu des terres dont voici les noms: Florea Gheorghe (3 personnes); Tincă llie al Anei (retenir la précision *al Anei* qui le distingue de Tincă llie cité dans la liste précédente ; retenir aussi que la précision se rapporte au nom de sa mère, procédé habituel pour la région, lorsque te père est mort ou inconnu depuis son enfance - 6 personnes) ; Bloj Ilie (5 personnes) ; Prundaru Gheorghe (4 personnes ; il a reçu 4200 m^2) ; Tudoroiu Gheorghe (6 personnes) ; Aron Ilie (7 personnes) ; Ion Matei Cornea (4 personnes) ; Mărunţelu Gheorghe (3 personnes).

Presque tous les patronymes se retrouvent dans le hameau ; un seul (Florea Gheorghe) parmi ceux ayant reçu des terres est resté au hameau originaire ; il est intéressant de savoir comment la vie de ces groupes domestiques nouvellement propriétaires s'est déroulée par la suite et dans quelle mesure des artisans *rudari* étaient devenus « paysans », quelle est la partie agricole de leur travail et quelle est celle artisanale. L'enquête ne permet pas de préciser ces aspects et même si on avait insisté quelques années plus tard on n'aurait pas pu avoir une réponse, car les terres offertes aux Rudari (comme d'ailleurs celles offertes aux paysans roumains) ont été rapidement collectivisées. On peut quand même dire que les Rudari installés dans les villages ont évolué vers la situation de travailleurs agricoles après la collectivisation des terres, tandis que ceux restés dans leurs anciens hameaux ont continué (et continuent encore dans bien de cas) leur ancienne profession de travailleurs du bois.

Si on observe les noms de baptême des chefs de groupe domestique (cités plus haut) on trouve un lot de 10 noms, pour un total de 29 personnes. Dix parmi elles s'appellent Gheorghe, cinq Ilie et quatre Ion ; ces trois prénoms représentent deux tiers du total des cas.

2. Valea Hotarului

Il s'agit toujours d'un habitat peuplé en exclusivité de Rudari et séparé du village roumain voisin, Dragoslavele. L'habitat se trouve près d'une rivière d'où ils s'approvisionnent en eau. Il semble qu'ils soient arrivés de Transylvanie il y a à peu près 70-80 années avant ma recherche, donc vers 1870-1880. Le père du chef de ce groupe, âgé de 87 années à l'époque, était le premier venu. Installés sur les terres de la communauté paysanne roumaine, ils n'ont pas une situation claire. Ils payaient par le passé à la communauté paysanne le « feu » (*focăritul*), une taxe

pour le bois de chauffage et de cuisine, de même qu'un loyer pour la place occupée. Les disputes avec les paysans pour l'emplacement de leur habitat continuaient comme par le passé.

Ayant échappé jadis aux obligations envers l'État (impôts, école, registre d'état civil), ils sont de plus en plus pressés par la mairie afin de régulariser leur situation. Le tableau qui suit met en lumière le fait qu'ils sont administrés de manière bien plus serrée que le groupe précédent, et que leur vie est plus proche de celle des paysans. À la place d'impôts, chaque homme doit cinq jours de travail gratuit à la mairie.

Eux-aussi, ils insistent sur les différences qui les séparent des Tsiganes, dont ils distinguent trois catégories : les montreurs d'ours qui habitent sous des tentes, les nomades rétameurs de casseroles et d'anneaux, et enfin les « Tsiganes indigènes » (*ţigani de baştină*) installés dans les villages, sédentaires et forgerons. Le tableau suivant présente les groupes domestiques et quelques informations sur leur situation.

Aux observations comprises dans ce tableau on peut ajouter les suivantes : les nr. 2 et 13 ont acheté une terre aux paysans roumains ; les nr. 7, 12 et 19 ont reçu des terres lors de la réforme agraire ; au nr. 3, le groupe domestique est composé de la grande mère, de sa fille et de la petite fille (résultat d'une relation passagère avec un roumain).

Nr.	ils possèdent		profession	habitation	alimentation	nombre de personnes			mariage	
	terres arables	animaux				total	nées au village	migrateurs	légitime	concubinage
1	non	non	rudari	hutte	1	6	6	6	oui	
2	1 ha	3 chèvres	rudari	maison	1	4	4	2	oui	
3	non	non	rudari	hutte	1	3	3	3		oui
4	non	non	rudari	hutte	1	3	3	2		oui
5	non	non	rudari	hutte	1	3	3	2		oui
6	1 ha	non	rudari	hutte + maison	1	4	4	4	oui	
7	non	non	rudari	maison	1	2	2	2		oui
8	non	non	rudari	maison	1	4	4	2	oui	
9	non	non	rudari	maison	1	3	3	2	oui	
10	non	non	Rudari	maison	1	4	4	1	oui	
11	non	non	rudari	hutte + maison	1	8	8	6		oui
12	1 ha	2 chèvres	rudari	2 maison	1	6	6	4	oui	
13	1 ha	non	rudari	maison	1	2	2	2		oui
14	non	3 cochons	rudari	maison	1	4	3	4	oui	
15	non	non	rudari	hutte	1	2	6	?	oui	
16	non	non	rudari	hutte	1	1	1	1	vit seul	
17	non	non	rudari	maison	1	5	5	3	oui	
18	non	non	rudari	maison	1	?			oui	
19	1 ha	non	rudari	hutte	1	2	2	2		oui
20	non	non		2 maisons	1	?				oui

Légende alimentation : 1 – basée sur le maïs et les légumes.

3. Valea Bădencii

Cet autre habitat est situé au confluent de deux vallées, Valea lui Diniş et Valea Bădencii, et il est désigné tantôt par l'un, tantôt par l'autre nom : il s'avoisine au village de Stoeneşti. La terre est légèrement surélevée là où est situé le hameau ; l'endroit, orienté vers l'Est, est défendu par la montagne contre les vents venus du nord.

Les gens habitent sur les terres appartenant à la communauté paysanne du village roumain, avec laquelle ils ont des conflits. D'ailleurs, les contacts avec la mairie sont réduits à l'extrême ; ils vont rarement à la mairie, surtout pour obtenir le droit de couper du bois. Les paysans les obligeaient par le passé à travailler gratuitement pour eux et les malmenaient parfois. Ainsi, ils passaient par le village des Rudari avec les moutons, et les moutons montaient sur les toits des huttes ; s'ils protestaient on menaçait de les chasser. Ils ne payaient aucun loyer. Cette situation est considérée par eux comme normale et ils la justifient par le fait qu'ils n'ont construit aucune vraie maison (*bina*) mais habitent des huttes.

Il y a au total neuf groupes domestiques, avec 9 huttes et 12 dépendances (pour les animaux, les outils, les matériaux). Ils s'approvisionnent en eau à une petite source (*topliţă*) qui se déverse dans la rivière de la Bădeanca. Leur plus grand désir (ils disent « même plus que d'avoir à manger ») est de savoir que le terrain sur lequel ils sont installés leur appartient. Ils ajoutent à ce grief celui de n'avoir pas reçu des terres lors de la réforme agraire, en ajoutant, « car nous ne sommes pas des montreurs d'ours », marquant ainsi leur différence par rapport à ceux qu'ils considèrent être les vrais Tsiganes, ils expliquent d'ailleurs qu'ils ne se mêlent jamais aux montreurs d'ours (*ursarii*) ni aux nomades (*lăieţii*). Voici la liste des groupes domestiques :

1 - Bou Gheorghe et Bloj Maria Dumitru (c'est-à-dire la fille de Dumitru Bloj, car ainsi on la distingue de Maria Bloj du nr. 2 et de celle du nr. 4), concubins ; ils ont 2 filles et 2 garçons (4 enfants sont morts, 3 en bas âge, un garçon sur le front). 2 - Coşcodaru Gheorghe et Bloj Maria, concubins ; ils ont 4 garçons (3 enfants sont morts en bas âge). 3 - Dulici Dumitru et sa concubine Alexandrina ; ils ont 4 enfants. 4 - Bloj Ion et sa femme légitime Maria ; ils ont un enfant. 5 - Coşcodaru Radu et sa femme légitime Tia. 6 - Mărunţelu Ion et sa femme légitime Maria ; ils ont un enfant. 7 - Bloj Bucur et sa femme légitime Zorica ; ils ont 5 enfants (4 enfants sont morts avant d'avoir eu une année). 8 - Cornea Constantin et sa femme légitime Eugenia ; ils ont 3 enfants et ils ont perdu un enfant en bas âge. 9 - Bloj et sa concubine Fieraru Veta; ils ont un enfant.

En les comparant, on trouve dans les trois habitats la population suivante :

Valea lui Coman - 14 groupes domestiques et 63 personnes
Valea Hotarului - 20 groupes domestiques et 86 personnes
Valea Bădencii - 9 groupes domestiques et 40 personnes

Dans son étude faite dans les années ayant précédé la guerre Ion Chelcea trouve à Valea Bădencii un total de 20 habitations, qui pourraient désigner 20 groupes domestiques ; pour Valea lui Coman il signale la présence de 17 habitations et pour Valea Hotarului, 7. Les chiffres montrent donc une stabilité par rapport aux chiffres que j'ai trouvés moi-même à Valea lui Coman, mais pas pour Valea Bădencii et Valea Hotarului où le nombre des habitations a fortement augmenté.

En mettant ensemble les données recueillies en 1949 afin de connaître le nombre habituel de personnes composant un groupe domestique, on trouve les suivantes :

Nr. de personnes	1	2	3	4	5	6	7	8
Nr. de cas	3	3	10	7	5	7	3	4

La moyenne est de 4,2 personnes par ménage ; normale pour la Roumanie et pour le moment de l'enquête, cette moyenne est chez les Rudari le résultat d'une mortalité infantile dépassant de beaucoup celle des Roumains et qui prend des proportions effarantes, comme d'ailleurs prennent en général les problèmes de santé les concernant.

Les trois habitats sont installés sur des terres ne leur appartenant pas ; ils n'ont pas de situation stable, claire, mais sont seulement tolérés, en conflit avec les communautés paysannes qui défendent la partie communautaire de leurs terres. Dans les trois cas il s'agit d'un hameau séparé du village roumain voisin, situé sur une rivière, au voisinage immédiat de la forêt, entouré de montagnes, habité en exclusivité par des Rudari et portant le nom de la vallée qui traverse le hameau.

Ils vivent en marge de la société, avec laquelle leurs relations sont surtout celles qui se déroulent à l'occasion de la vente des produits. En marge aussi de l'administration de l'État ; ils sont exemptés des obligations normales envers l'État, payer des impôts, suivre des cours à l'école, déclarer au registre d'état civil les naissances, les mariages, les décès.

Par différence des groupes Tsiganes, les Rudari revendiquent en même temps une identité particulière et le droit d'avoir un statut social comparable à celui des paysans. Ils sont partagés entre le désir d'être libres (ce qui suppose aussi ne pas avoir des obligations envers l'État ou la commune sur les terres de laquelle ils sont installés) et entre la nécessité de bénéficier des avantages d'une société qui accorde des terres, des services médicaux, des biens de consommation. Le désir d'être scolarisés n'a jamais été évoqué par eux.

Le problème central de ces trois communautés, en plus de celui d'avoir de quoi vivre, est le processus d'intégration dans la société englobante, intégration autre qu'à travers les rapports de vente et d'achat. Les caractéristiques de ce processus seront mieux définies par l'analyse des aspects présentés dans les

chapitres suivants. On peut surprendre cette intégration à travers l'un des aspects déjà signalés, celui de l'enregistrement des mariages dans les registres d'état civil. Ainsi, à Valea lui Coman il n'y a que des concubinages, ce hameau semblant être le plus isolé de tous ; à Valea Hotarului il y a 8 concubinages et 8 mariages légitimes ; à Valea Bădencii, il y a 4 concubinages et 5 mariages légitimes. Le passage du ménage concubinaire vers le mariage légitime n'est pas revendiqué par eux, mais il leur est imposé de l'extérieur.

4. L'habitation

Dans les deux tableaux concernant Valea lui Cotnan et Valea Hotarului, une des colonnes présente le type d'habitation, classé en deux catégories : maison et hutte. La plus ancienne des deux formes est la hutte, qu'ils appellent *bordei*. Ce nom peut créer une confusion ; en effet, le *bordei* désigne une maison ou une hutte enterrée, constructions caractéristiques pour une large zone située au sud de la Roumanie et disparues aujourd'hui. Mais ce même nom peut désigner tout simplement une maison misérable, et c'est le cas pour les trois hameaux de Rudari. Vers le début du XX^{e} siècle, G. D. Scraba compte les *bordei* existants encore et détache par la suite de l'ensemble ceux habités par les Tsiganes[7]. Il trouve ainsi que pour l'ensemble des *bordei*, dans la province de la Petite Valachie 9,5 % des *bordei* étaient tsiganes, dans la Grande Valachie 20,0 % des *bordei* étaient tsiganes, alors que dans la Dobroudja 14,0 % des *bordei* étaient tsiganes.

Compte tenu de la proportion peu importante de Tsiganes par rapport à la population roumaine, le nombre de *bordei* tsiganes est très grand. Il est probable que parmi ces *bordei* on a compté aussi les huttes construites au ras du sol, mais ayant des caractères misérables. Cette statistique, de même que d'autres constatations, ont poussé les chercheurs vers l'affirmation que les *bordei* étaient en général des abris misérables, affirmation fausse ; les constructions enterrées comprenaient en fait de vraies maisons, des églises villageoises ou même princières, des maisons seigneuriales. Il s'agissait donc d'un type d'architecture dominant dans la vallée inférieure du Danube[8]. C'est seulement au XX^{e} siècle que le *bordei* devient la maison du pauvre et qu'il arrive à être par conséquent une forme habituelle de construction pour les Tsiganes.

Dans les trois hameaux de Rudari le *bordei* est en fait une petite maison en bois construite sur le sol. Le rapport entre le nombre de huttes et celui de maisons indique une différence de niveau de vie. Ainsi, à Valea lui Coman il y a 1 maison et 13 huttes, à Valea Hotarului il y a 7 groupes domestiques qui ont une

---

[7] *Starea socială a ţăranului. Dupa ancheta privitoare anului 1905 îndeplinită cu ocaziunea expoziţiunii generale române din 1906 de către secţiunea de economie socială*, Bucarest, 1907.

[8] P. H. Stahl, « L'habitation enterrée dans la région orientale du Danube (XIX^{e} et XX^{e} siècles) », *L'Homme* 12, n^{o} 4, 1972, p. 37-61.

hutte, 9 groupes domestiques qui ont une maison, 2 groupes domestiques qui ont deux maisons et 2 groupes domestiques qui ont une maison et une hutte.

On doit ajouter que, excepté cinq maisons de Valea Hotarului qui ont deux pièces, le reste des maisons dans les deux habitats recensés comprend une seule pièce. La différence entre les deux vallées est donc marquante et met en lumière une évolution plus ou moins rapide, qui correspond d'ailleurs avec la proportion des mariages légitimes, plus nombreux à Valea Hotarului[9].

Afin d'obtenir le bois de construction pour les huttes et les maisons (qu'ils appellent aussi « repos », *odihnă*) ils sont en conflit permanent avec les paysans, le conflit devenant plus aigu depuis la collectivisation des terres, car l'État interdit l'usage du bois ou le réglemente de manière stricte : « on ne peut plus couper une branche verte car on vous prend la hache ».

La charpente du *bordei* est formée par deux poutres verticales, fourchues, qui soutiennent une poutre horizontale, le faîte du toit ; deux autres paires de poutres fourchues, plus basses, soutiennent à leur tour des poutres horizontales, marquant les deux extrémités latérales du toit. Des troncs d'arbres verticaux, plus minces, sont ensuite fichés en terre formant les parois ; il s'agit d'une technique archaïque, les troncs d'arbres verticaux constituant au XIX^{e} siècle une rareté. L'habitation n'a pas de fenêtres mais seulement une entrée ; elle n'a pas non plus de plafond, son plafond étant le toit lui-même, autre caractéristique archaïque. Des fois, un petit trou, bouché pendant l'hiver et placé sur la paroi avant du *bordei*, à côté de la porte, sert de fenêtre. Par-dessus l'ensemble ils mettent une couche d'herbe et encore une couche de terre. Là où ils les trouvent (à Valea lui Coman par exemple) ils ajoutent sur le toit des plaques de pierre. Une couche de terre peut entourer la construction vers sa base pour la défendre des pluies et soutenir le revêtement en herbe et en terre.

Les maisons sont construites elles-aussi au niveau du sol ; rarement, elles sont un peu surélevées afin d'avoir le plancher des pièces isolé du sol. Sur une charpente on ajoute de la terre mêlée à de la boue. Les briques n'étaient pas utilisées à l'époque ; une unique maison recouverte de tuiles existait à Valea Hotarului depuis 1949.

L'intérieur des huttes est extrêmement simple, petit, bas, on y entre presque à quatre pattes. Sur un plancher pavé de pierres on construit un lit en bois ayant les pieds fichés en terre ; il est utilisé exclusivement en hiver car le reste du temps on dort sur une couche de paille mise par terre, à l'extérieur, sous un abri, ils dorment entassés les uns contre les autres, surtout s'il s'agit d'un groupe domestique nombreux[10].

---

[9] Ion Chelcea (« Les Rudari de Muscel », p. 92) trouve dans les années trente, à Valea Hotarului, des maisons et des cabanes ; à Valea Bădencii et Valea lui Coman il n'y avait que des huttes.

[10] Le cubage d'un *bordei* tourne autour de 10 m^3 ; rapporté au nombre de personnes qui habitent l'unique pièce du *bordei*, il résulte une notable agglomération. On fait la même constatation si on se rappelle le nombre de personnes qui dorment dans l'unique lit du *bordei*.

Installés comme ils le sont, dans une région montagneuse, avec des pluies fréquentes, de brusques gonflements des eaux, leurs huttes sont inondées, ce dont ils se plaignent amèrement. L'affirmation « s'il fait bon dehors il fait bon aussi dans la hutte » revient souvent dans leur bouche. Une hutte soumise à ces conditions naturelles dures résiste entre deux et trois années ; pour la refaire il leur faut une ou deux semaines de travail.

A part les maisons il y a une série de magasins, parfois avec deux ou trois parois seulement ; là ils travaillent, ils dorment aussi. Près de la plupart des installations il y a deux fourches minces fichées en terre et soutenant une perche horizontale sur laquelle ils suspendent le linge ou d'autres objets.

5. La nourriture

En demandant à 17 reprises dans les trois hameaux visités quels sont leurs aliments habituels, j'ai obtenu les réponses suivantes : le maïs est cité 14 fois, le lait 7 fois, le fromage 3 fois, la viande de porc 2 fois, celle de poule 2 fois et les œufs une fois. Des commentaires accompagnent ces indications ; ainsi, on apprend que le maïs demande le plus d'argent, il est consommé en bouillie ou en galettes mises sur des charbons ardents (*cocă de mălai în foc*). Cette manière de préparer la farine de maïs indique aussi les deux façons de préparation de la nourriture : bouillie ou cuite sur des charbons, car les fours sont absents. Ils font bouillir leurs aliments en général dans des pots en terre et le maïs dans un chaudron suspendu à une chaîne. Le lait leur est fourni par les quelques chèvres qu'ils possèdent, dont le nombre doit être plus grand qu'il apparaît dans les tableaux. Aucune vache, aucun cheval, une seule fois des cochons. Le fromage est toujours acheté. La viande de porc est elle aussi achetée mais parfois ils l'obtiennent différemment : « s'il meurt un cochon malade, on nous donne la viande » affirme l'un des informateurs. Le fait qu'ils mangent de la viande non saignée a pour conséquence qu'ils sont considérés impurs, de même que le sont les Tsiganes en général. Les poules sont achetées dans les foires et sont consommées bouillies ; ils ont parfois quelques-unes pour les œufs, réservés aux enfants. On nourrît rarement les poules à la farine de maïs, car « elles trouvent seules à manger ».

A côté du maïs, les légumes semblent être leur principale source d'alimentation, souvent celles qu'ils trouvent dans la nature. La pratique de la cueillette est typique pour leur alimentation, comme elle l'est en général pour les Tsiganes. Ils disent « on mange surtout des plantes sauvages » (*mai mult biruim în buruieni*). Voici la fréquence avec laquelle ils citent spontanément les légumes :

Plantes cultivées : « légumes » (*zarzavaturi*) 5 fois ; gousses d'haricots (*teci*) 4 fois ; chou blanc 3 fois ; pommes de terre 3 fois ; haricots 3 fois ; courgettes 2 fois ; tomates 2 fois ; poivrons une fois.

Plantes cueillies dans la nature : orties 9 fois ; non précisé « plantes sauvages » (*buruieni*) deux fois ; champignons une fois.

Excepté les plantes cueillies dans la forêt voisine (et où les champignons ont un rôle plus important que celui qui résulte des lignes précédentes), l'essentiel de leur alimentation consiste en produits trouvés dans les foires ou chez les Roumains des villages qu'ils fréquentent. Les deux manières de se procurer les aliments sont soit l'échange direct (aliments contre objets en bois), soit la vente des produits en bois, avec l'argent obtenu ainsi s'achetant des aliments. Il y a des périodes favorables, celles qui succèdent immédiatement à la moisson par exemple, lorsque les prix sont plus bas. Ils n'achètent presque jamais des quantités importantes, mais de petites quantités continuellement renouvelées. Ceci est le résultat du fait qu'ils n'ont pas assez d'argent pour se les procurer, qu'ils n'ont pas où les déposer et qu'ils n'ont pas les moyens de les transporter, bonne partie des produits étant portés sur le dos. Après chaque voyage ils reviennent avec des aliments qu'ils consomment jusqu'à ce qu'ils finissent à travailler des objets à vendre. Les variations dans l'alimentation sont en relation avec les saisons, différente selon qu'il s'agit de l'hiver (où ils ne trouvent plus des plantes sauvages à consommer) ou de l'été. D'ailleurs, les orties (citées le plus souvent et qui paraissent relativement tôt) sont cueillies partout par les Tsiganes, qui vendent une partie de leur récolte sur les marchés, aux Roumains, qui les apprécient plus que les épinards. Les variations de la nourriture en relation avec les périodes de jeûne (qui chez les Roumains donnaient de grandes variations dans l'alimentation, selon les règles de l'Eglise orthodoxe) ne se retrouvent pas dans leur nourriture.

6. Les vêtements

Par différence des paysans, ils ne travaillent pas eux-mêmes leurs vêtements, mais les obtiennent lors de l'écoulement des marchandises. C'est surtout dans les villes qu'ils les trouvent ; ils cherchent de vieux vêtements, usés, que personne ne veut plus porter, la quête de vêtements usagés étant l'une des plus typiques pour les Tsiganes en général[11]. « On achète du nouveau si on le peut, mais c'est plutôt de vieux vêtements ; on les trouve surtout dans les villes » (*şi haină nouă, care îi dă mâna, dar mai mult veche ; la oraş mai mult decât la sat*). Dans les foires des villes il y a des paysannes roumaines qui vendent des vêtements tissus et taillés par elles-mêmes (*stă cu ea pe mână*). Dans les villages ils obtiennent souvent les vêtements en les mendiant. Ils chaussent des sandales paysannes (*opinci*, manière traditionnelle de se chausser, bien plus commode que les souliers ou les bottines). Jadis en cuir, celles portées par les Rudari au moment

[11] Les Tsiganes parcouraient encore en 1949 les localités du pays en lançant leur cri : « Vieux vêtements ! » (*Haini vechi !*). Ils les achetaient pour presque rien, les revendaient ou les portaient. Cette récupération des choses qui ne servent plus est typique ; ce sont eux qui récupèrent les bouteilles vides, les papiers usagés, le fer. Dans les quartiers démolis de Bucarest, à part les chats et les chiens errants, les Tsiganes étaient les seuls à trouver encore quelque robinet, quelque tuyau, enfin quelque chose qui pourrait éventuellement leur servir ; cette activité suggère la cueillette.

de la recherche étaient souvent en caoutchouc, le cuir étant rare et cher depuis la guerre ; cette évolution est la même que parmi les paysans, qui remplacent le cuir par du caoutchouc pris aux pneus usagés des voitures. Quémander des vêtements va de pair avec vendre sa marchandise : « on apporte quelque vêtement déchiré » (*câte o corcoaţă*, *o zdreanţă*). Les vêtements d'hiver sont bien rares ; ils ne s'en plaignent pas, de même qu'ils ne se plaignent du froid, mais les effets négatifs sur leur santé sont évidents.

7. La santé

Les mauvaises conditions d'habitation, d'alimentation, d'hygiène en général ont des conséquences directes sur leur santé. Le goitre d'abord qui, présent dans toute la région, prend chez eux des formes spectaculaires. Les cas les plus graves ont des conséquences sur l'intellect des malades et sur celui des enfants ; la proportion des enfants débiles mentaux par exemple est grande. A la question « d'où vient le goitre ? », ils répondent que c'est à cause de l'eau, ou qu'elle est héréditaire (*mai din apă, mai din neam*). Le plus souvent ils affirment que l'eau est fautive, mais pas pour les raisons connues aux médecins (absence d'iode) : « il y a un mince filon de goitre dans l'eau, qui bouge et qui marche dans l'eau, comme un cheveu blanc ». « Si quelqu'un a le goitre, on peut le soigner ; il doit aller couper des branches de noisetier le vendredi saint ». Ou encore, « c'est un fil, lorsqu'on met la main dessus il se contracte, lorsqu'on le remet dans l'eau il se détend ». Ou encore, « il y a de petits goitres dans l'eau, comme de petits vers, vers qu'on boit ».

Les examens médicaux (effectués par les docteurs Negoescu et Augustin) ont donné les résultats suivants (sur un total de 98 personnes examinées) :

Valea lui Coman …… malades du goitre 83 %
Valea Hotarului …… malades du goitre 74 %

Par catégories d'âge la situation se présente comme suit (en %) :

Hameau	0-7 ans	8-14	15-21	22-30	31-50	51 et plus
Valea lui Coman	55,5	90,0	100,0	99,0	87,5	77,7
Valea Hotarului	23,5	91,6	75,0	100,0	100,0	85,7

Les chiffres concernant la natalité sont tout aussi incrédibles ; sans avoir l'ensemble des informations, on obtient quand même quelques indications. Les informations sont difficiles à vérifier car elles ont été fournies par les Rudari eux-mêmes, qui n'inscrivent pas leurs enfants dans les registres des nouveau-nés ; ils ont donc répondu de mémoire. Voici quelques réponses ; une femme déclare avoir

été dix fois enceinte, 7 de ses enfants étant morts en bas âge, enfants qui étaient tous malades du goitre, dont l'un crétin ; une autre affirme avoir eu 12 enfants dont 9 sont morts ; une autre, toujours 12, dont 6 sont morts; une autre, 10 enfants, dont trois morts ; une autre, 6 enfants, dont 2 sont morts ; une autre, 6 enfants vivants et 4 perdus durant la grossesse ; une autre, 17 fois enceinte, a perdu 14 enfants; une autre, a eu 6 enfants avec le premier mari, dont 3 sont morts ; avec le deuxième 11 enfants, tous morts ! Les réponses sont suffisantes pour mettre en lumière une fertilité et une mortalité peu communes.

8. Le travail du bois

Bien que l'enquête n'ait pas été orientée dans la direction de la reconstitution des techniques de travail, divers aspects ont été évoqués lors des discussions. En notant la fréquence avec laquelle on cite les objets produits, on obtient les réponses suivantes :

albie – baquet ; récipient en bois de forme allongée, à bords bas, à usages divers ; cité 11 fois, en précisant à quatre reprises qu'il s'agit d'un travail d'homme, et une seule fois que les femmes le travaillent aussi.

copaie – auge, de forme semblable au récipient précédent, mais plus grande ; citée 4 fois, en précisant à deux reprises que c'est un travail d'homme.

coş – corbeille, vannerie en bois de noisetier ; citée 8 fois, en précisant à deux reprises qu'il s'agit d'un travail de femme.

fus – fuseau ; cité 9 fois, en précisant à 6 reprises qu'il s'agit d'un travail de femme.

furcă – quenouille ; citée 2 fois.

hambar – huche, coffre de bois rectangulaire à couvercle plat, servant de dépôt pour les blés ; cité 4 fois, en précisant à trois reprises qu'il s'agit d'un travail d'homme.

linguri – cuillers en bois de peuplier ou de sycomore (faux platane) ; cités 10 fois, deux comme travail d'homme, une fois comme travail de femme.

mături (ou *târne*) – balais faite en branchages, houssoirs ; cités 17 fois, en précisant à 8 reprises qu'il s'agit d'un travail de femme.

puţuri – puits, cité une fois.

tron (pl. *troane*) – coffre de dimensions plus petites que la huche, et qui sert à garder des vêtements ou autres objets ; cité une fois comme travail d'homme.

Les outils de travail du bois sont cités comme suit :

barda – serpe, citée 3 fois.

cordar (ou *fierăstrău*) – scie à couper le bois, citée deux fois.

cuţitoaie – plane, couteau à deux manches, cité une fois.

cuţit de linguri – couteau à forme spéciale pour creuser les cuillers, cité 5 fois.

scoabă – racloir, cité 5 fois.

teslă – herminette, citée 3 fois.
topor – hache, citée 5 fois.

À part les distinctions qui résultent entre les hommes et les femmes selon la difficulté du travail à exécuter, ils signalent que la femme travaille surtout le bois de peuplier, moins dur, les hommes le hêtre. Les hommes âgés font un travail semblable à celui des femmes. Le travail du bois commence vers 15 ans ; ils appellent leur professions *rudărie* ; l'homme est un *rudar*, la femme une *rudăreasă*.

Le peuplier, le plus agréable à travailler, est trouvé avec difficulté. Les *copăi* sont faites en hêtre ; les *albii* et les *lopeţi* (pelles pour déplacer la neige) aussi. Ils signalent des différences entre le travail qui s'effectue dans leurs hameaux ; par exemple, les cuillers ou les fuseaux, presque absents à Valea Hotarului, sont fréquents à Valea lui Coman ; les rudari de Valea Bădencii affirment que ceux de Valea lui Coman travaillent des objets plus beaux, plus fins, mais évitent de travailler les coffres comme eux-mêmes, car ils sont plus « paresseux ».

L'un des informateurs affirme faire un baquet par semaine ; un autre ajoute qu'il obtient d'un mètre cube de bois six baquets ou 4 à 500 cuillers. Une partie des outils métalliques (les divers couteaux qu'ils emploient) sont faits par les forgerons Tsiganes des villages voisins ; ils les aiguisent eux-mêmes par la suite sur un briquet ou à l'aide d'une lime.

Ils se mettent à plusieurs pour trouver le bois, d'habitude sous la responsabilité du chef de hameau, désigné du nom traditionnel de *vătaf*. Ce dernier réunit l'argent des gens et le donne au brigadier forestier. On divise ensuite le bois en autant de parties qu'il y a de personnes en état de travailler ayant acquitté une part. Parfois ils font une demande écrite à l'administration de l'État, propriétaire des forêts, demande écrite par un étranger car aucun des trois *vătaf* ne sait écrire. Le bois n'est pas vendu coupé ; on choisit dans la forêt les arbres qui seront abattus par eux-mêmes à l'aide de haches. Une fois abattus, les arbres sont découpés et par la suite dégrossis ; seulement après cette opération ils emportent le bois ou des objets à moitié finis vers leur hameau, pour la finition. La proximité de la forêt facilite leur tâche. En hiver, à cause du froid, ils préfèrent éviter de travailler dans la forêt et portent au plus vite les bots vers la maison ; d'habitude on travaille moins en hiver.

Il arrive que lors des pluies du bois flottant descend le long de la rivière ; alors, ceux qui vont le sortir de l'eau (et pas ceux « qui restent à la maison et regardent seulement ») se partagent ce bois de manière égalitaire. Le bois leur appartient « car c'est l'eau qui l'a fait venir ».

À part le travail du bois ils vont parfois dans les villages voisins travailler à la journée, mais ceci arrive rarement. Ils ne labourent pas, ne font pas la moisson des céréales, mais plutôt la cueillette (récolte de fruits par exemple). Ils sont payés en argent ; contre de l'argent ils rendent aussi d'autres menus services. Les

femmes peuvent aider aux travaux de la maison dans les villages voisins, ce qui laisse supposer qu'on a confiance dans leur honnêteté. Enfin, ils sont obligés d'exécuter un travail gratuit de temps en temps, la norme étant de cinq jours par personne et par année, mais en fait on les appelle plus que ça. À la noce de la fille du patriarche (qui s'est déroulée dans un village proche), vingt personnes de Valea Hotarului sont allées travailler. Parfois c'est la Maison des Forêts (*Casa Pădurilor*) qui fait appel à leur force de travail gratuite[12].

9. L'écoulement des produits

Isolés dans leurs hameaux, menant une vie différente de celle des voisins roumains, évitant le contact avec les autorités, c'est lors de la vente des produits que les contacts avec la société englobante deviennent plus intenses. Alors c'est l'occasion de se vêtir et de se nourrir, quelques-uns de ces aspects ayant été évoqués plus haut.

Les paysans les distinguent nettement des Tsiganes ; si on est attiré par exemple par les Tsiganes qui vivent de la chiromancie (diseuses de sort) ou par les montreurs d'ours, on les redoute en même temps, surtout par la peur des vols. « Chez nous personne ne pratique la chiromancie » disent les Rudari. Si on a besoin des Tsiganes étameurs – chaudronniers (*căldărari*), on se méfie de leurs larcins ; les seuls dont on n'a pas peur tout en les tenant plus ou moins éloignés, sont les Tsiganes stables, forgerons et musiciens, installés dans les faubourgs des villes et des villages. La plus grande confiance est accordée aux Rudari : « nous sommes bien reçus dans les villages ; on nous connaît, on nous permet de dormir dans les cours, les granges ». Leurs relations avec les paysans sont donc bonnes, les disputes tout à fait exceptionnelles ; ils n'ont pas de procès avec eux. D'ailleurs, ils leur permettent même de travailler dans les cours et les maisons pour la finition des grands coffres servant à stocker le blé. Parcourant les mêmes itinéraires, on arrive à les connaître personnellement, mais pour l'essentiel ils sont connus comme catégorie professionnelle dont le comportement est honnête.

La marchandise est préparée à la maison par chacun avec son groupe domestique. Ils partent lorsqu'ils ont terminé le travail des produits, plus ou moins nombreux selon qu'ils voyagent à pied ou dans des chariots. Les intervalles entre les départs varient ; pour des voyages peu éloignés, portant la marchandise sur le dos, ils peuvent partir en été à la fin de chaque semaine, de préférence le samedi et le dimanche, dans l'idée qu'ils écoulent ainsi mieux la marchandise. Ils partent parfois pour 3-5 jours, « jusqu'à une semaine », avec une marchandise préparée durant deux semaines. Un autre, informateur affirme « avec le chariot on part chaque mois ; avec les produits sur le dos, chaque semaine ». Chacun part seul

[12] Un chapitre complet pour les années trente dans l'ouvrage cité de Ion Chelcea.

dans la plupart des cas, la marchandise sur son dos, au moment où il finit son travail.

Les choses changent lorsqu'on part avec le chariot ; alors ils peuvent se mettre à deux ou à trois. Mais, encore une fois, c'est le moment où ils ont suffisamment de produits à vendre qui détermine leur départ. Il est pratiquement impossible de savoir ce qu'ils gagnent ; ils répondent d'habitude qu'ils gagnent « tantôt plus, tantôt moins », ou qu'ils « ne savent pas ». Ceci peut être vrai car en effet ils ne semblent garder aucune comptabilité, le résultat de leurs pérégrinations étant apprécié en quantité d'aliments et de vêtements rapportés. A ceci s'ajoute le fait qu'ils évitent le plus possible de répondre à cette question, afin de paraître aux observateurs extérieurs les plus miséreux possible. Ils espèrent ainsi éviter les impôts, les taxes, les corvées. Ceci n'empêche pas qu'ils savent aussi quelles sont les meilleures périodes pour gagner facilement quelque chose.

Si le rythme général des départs est individuel et irrégulier, il y a des moments privilégiés où presque tous partent. Trois sont ces moments privilégiés ; le premier est celui des grandes fêtes religieuses et des dimanches[13]. Alors les paysans sont le plus souvent chez eux et en même temps plus disposés à acheter. Le deuxième moment favorable (qui coïncide des fois avec le précédent) est le départ pour les foires, la plus grande étant considérée dans la région celle de Câmpulung. « Je vais avec ma marchandise lors des foires et les autres Rudari font de même » ; « il n'y a que nous qui vendons pareille marchandise » ; « lors des foires la plupart partent ». Enfin, le troisième moment favorable ne coïncide pas avec une fête religieuse ni avec une date fixe, mais avec une période, celle de la moisson. Comme leurs voyages ont pour but principal de rapporter des aliments, ils attendent la moisson pour aller vendre leurs produits dans la plaine et obtenir du maïs, surtout les échanger contre du maïs. Le plus souvent ils séparent le grain de l'épi eux-mêmes, après l'avoir séché sur des grilles en bois superposées au foyer de la maison. « Lors de la récolte on vend mieux » ; ils disent « vendre » même lorsqu'en fait ils pratiquent le troc. « On revient parfois avec une partie de nos objets non vendus, mais lors de la moisson on vend bien » ; « on revient avec un sac de grains de maïs (*boabe*) qu'on achète lors de la moisson ».

L'insistance avec laquelle le maïs revient dans les réponses (voir aussi le chapitre sur l'alimentation) indique pour une bonne partie la direction des déplacements, surtout celles effectuées au loin dans la période de la moisson. Les endroits cités comme étant parcourus par eux durant les voyagés sont les suivants : le département de Vlaşca (cité 6 fois) situé dans la plaine du Danube et où ils vont pour se procurer le maïs lors de la récolte. On cite ensuite la ville de Târgovişte (6 fois), celle de Câmpulung (4 fois), celle de Piteşti (3 fois), de Bucarest (3 fois), Giurgiu, Alexandria et Roşiori (une fois chacune). Les villages cités sont les suivants : Argeşelul, Bădeni, Cetățeni, Cândești, Dâmbovicioara, Furnicoși,

[13] Chelcea cite les Pâques, la Pentecôte et le jour de Saint Démètre.

Gemeni, Lăicăi, Lerești, Malu cu Florile, Mihăești, Mățău, Nămăești, Rucăr, Stoenești, Voinești. Les villages proches sont le plus souvent cités ; c'est te cas de Bădeni, de Stoenești, de Cetățeni, de Rucăr. En général on peut affirmer qu'ils parcourent de prédilection les deux départements voisins de Muscel et de Dâmbovița pour les voyages proches ou relativement proches, et qu'ils partent au loin, dans la plaine du Danube, dans les départements d'Ilfov, de Teleorman et surtout de Vlașca. Pour aller dans une direction ou dans une autre ils ne suivent pas le même chemin, leurs routes varient continuellement[14]. Il n'y a pas de territoire réservé à tel ou tel groupe de Rudari ; « chacun va où il le veut, de quelque village qu'il soit ».

Lorsqu'on part à pied on ne peut pas aller trop loin ; si on veut le faire, on doit avoir un chariot. Ceux de Valea Bădencii ont trois chariots et des ânes qui leur appartiennent. Le *vătaf* de Valea lui Coman a lui aussi un chariot et un âne ; il était récemment allé dans le département de Vlașca apporter du maïs. Si on peut au besoin aller au loin avec un âne, il est plus facile de le faire avec un cheval, car il va plus vite et il est plus fort. Comme ils n'ont pas des chevaux, ils les louent chez les paysans du voisinage. Ainsi, pour descendre vers le département de Vlașca ils payent ceux qui leur prêtent le chariot et le cheval en produits rapportés : « on leur donne 2 à 3 boisseaux de maïs et il en reste pour nous aussi » (*le dăm două-trei duble și ne rămâne și nouă*). Il faut se rappeler qu'il s'agit de villages roumains de montagne, dont les paysans pratiquent aussi le troc en automne, lorsqu'ils descendent avec des fruits, de la poterie ou d'autres produits artisanaux dans la plaine pour rapporter des blés. Les Rudari payent parfois en argent le chariot, prix qui varie en relation avec la distance à parcourir et la durée du voyage ; l'entente est toujours le résultat d'un marchandage. Lorsqu'on loue un chariot les Rudari s'associent ; si l'un d'eux a un âne, ils payent le propriétaire qui les emmène avec lui et ils vendent leurs produits aux mêmes endroits, mais chacun pour soi. L'un des informateurs disait que pour être admis dans un chariot jusqu'à la ville de Pitești, il partage moitié-moitié son gain avec le propriétaire du chariot.

À Valea Hotarului il y avait une femme qui habitait seule, son mari étant mort ; elle travaillait encore. Ne pouvant pas aller seule vendre ses produits, les hommes l'emmenaient avec eux dans le chariot lorsqu'il s'agissait d'aller plus loin (Pitești, Vlașca), en échange d'un prix modique ou même gratuitement. Elle allait seule dans les villages voisins, à pied, vendre sa marchandise, il n'est pas rare que d'autres femmes aussi effectuent seules des parcours proches pour vendre le résultat de leur travail.

Le principal but étant de se nourrir et de se vêtir, la plupart des fois ils le font sans passer par l'argent, mais par le troc. Ceci suppose qu'ils échangent des

[14] Ion Chelcea cite parmi les directions de leurs voyages deux villes de Transylvanie, Brașov et Făgăraș, ce qui implique la traversée des Carpates, mais ces villes n'ont pas été nommées par mes informateurs.

objets en bois contre des aliments ou des vêtements. Il est bien difficile de préciser dans une telle situation les rapports entre argent – nourriture – vêtements – objets en bois. Dans les réponses qui m'ont été données il est indiqué à cinq reprises qu'ils vendent la marchandise pour de l'argent, à dix reprises qu'ils l'échangent contre des produits alimentaires, et à quatre reprises qu'ils l'échangent contre des vêtements. « On prend n'importe quoi, argent, aliments, loques ». « L'argent ? seulement ce qu'il faut pour acheter le bois nécessaire à la prochaine vente, le reste pour se nourrir ». « Après avoir vendu, on prend une eau-de-vie » (*ţuică*).

Ici encore on est dans l'impossibilité d'établir des réponses précises, indiquant des proportions exactes entre les éléments de l'échange, d'autant plus qu'à chaque fois il s'agit d'un échange basé sur le marchandage. Ce qui est par contre évident, c'est que l'unité de valeur n'est pas pour eux l'argent, ni le produit de leur travail ; en effet, tout est calculé en boisseaux (*duble*) de maïs. Ils désignent le maïs du nom de *mămăligă* qui signifie farine de maïs déjà bouillie, mais en fait ils achètent presque toujours le maïs en grains, et même pas encore détaché de l'épi. Voici quand même quelques évaluations faites par eux-mêmes :

un boisseau de maïs ..... 100 lei
un baquet ……..…….... 300-400 lei
une auge = 4-500 lei = 1 ou 2 boisseaux
20-30 cuillers = 1 boisseau
un chariot pour le voyage vers le département de Vlaşca = 2-3 boisseaux.

On évalue aussi à l'aide d'une autre unité de valeur, toujours une mesure de capacité ; le tamis (*ciur*, *sită*) est pris pour mesure et sert à échanger et à mesurer du maïs contre une petite quantité d'objets en bois. La vente est toujours le résultat d'un marchandage, où Rudari et paysans savent à peu près quel est l'échange juste, mais les variations dans un tel système sont naturellement importantes. En effet, les proportions de l'échange varient non seulement selon le savoir-faire des deux parties, mais aussi en relation avec le moment où on fait l'échange, la situation de la récolte, l'abondance des marchandises offertes par une partie ou par l'autre.

10. Le mariage

Dans des villages roumains, la danse (*horă*) du dimanche et celles qui se déroulent lors des autres fêtes sont une occasion de se connaître pour les jeunes gens ; un participant à la danse est un candidat au mariage. Les Rudari organisent leur propre *horă*. Ils vont au village regarder danser les paysans, mais sans y participer. La danse organisée à Valea lui Coman ressemble à celle du village roumain (*joacă cu strigături brâul, sârba, ungureasca, breaza*). Ce sont les jeunes hommes qui font venir les musiciens (*feciorii bagă lăutari*) ; en entendant la

musique les filles arrivent. Elles ne paient rien pour la musique, ce sont les garçons qui le font.

Les jeunes hommes du village viennent eux-aussi regarder la danse des Rudari ; ils demandent la permission du *vătaf* pour y participer et s'ils l'obtiennent ils entrent dans la danse. « Mais si les garçons des Rudari ne le veulent pas, ils ne le leur permettent pas ». La musique est presque toujours jouée par un seul violoniste ; il est aidé parfois par une fille qui chante. Les deux sont Rudari, et ils sont appelés même dans le village, à la taverne, pour accompagner les danses des Roumains.

Le rituel du mariage est réduit à sa plus simple expression ; « Si j'ai une fille qui a 17-18 ans, et que j'ai un voisin qui n'est pas mon parent, et à qui ma fille plaît, alors il vient avec 2-3 hommes et dit : 'Voisin, veux-tu marier ta fille ?' Et je m'entends avec lui car on ne peut pas faire autrement » (*Nene, vrei să-ţi măriţi fata? Şi mă ajung cu el, că nu-i bai*). « Chez nous il n'y a pas de dot ; si elle sait faire des cuillers et les porter au village [les vendre]... ».

Le garçon lui achète une paire de chaussures, un veston (*haină*). « Il trouve 5-6-10 kg d'eau-de-vie et invite 5-6 personnes à table ». « On ne décore pas le sapin » (*nu se pune brad*[15]). « Si c'est un bon garçon, il habite avec elle ; je ne me mêle pas de leur ménage ». Ils ne font pas de mariage à la mairie, les jeunes seuls ayant commencé ces derniers temps à le faire, surtout parce qu'ils sont obligés. Ils se « marient par plaisir » (*luaţi din plăcere*). « Au mariage, le garçon habille la fille et appelle des musiciens » (*băiatul îmbracă fata şi îi bagă lăutari*).

Un autre informateur ajoute un détail qui met en lumière le rôle des parents : « Si moi j'ai une fille à marier et lui un garçon, on appelle quelques hommes [des témoins] et on s'entend ». On ne signale pas de mariage avec les Roumains, mais des relations sexuelles si, surtout des Roumains avec des filles de Rudari. Plusieurs parmi les Rudari sont mariés la deuxième ou la troisième fois.

Le mariage est endogame et unit exclusivement des Rudari entre eux, cette situation étant expliquée ainsi : « on ne veut pas se métisser » (*nu se corceşte*, terme péjoratif employé pour les animaux) avec des Tsiganes. « Si j'en épouse une [Tsigane], elle ne sait pas faire des balais ; elle ne connaît pas le métier ». Et ils ajoutent, « chacun cherche sa race » (*rasa lui*).

Comment doit être une femme ? « Qu'elle soit loquace…et sache gagner pour sa famille, car elle n'a pas de dot » (*să fie vorbăreaţă, să agonisească acolo la familia ei, că n'are zestre*). Quel est le mari modèle ? « Celui qui n'est pas ivrogne, pas coureur, qui ne boit pas. C'est l'homme qui est le plus précieux, c'est lui qui commande. Il a le droit de battre sa femme si elle ne se soumet pas ». Ils aiment les enfants : « c'est un préjudice que de perdre un enfant, ça fait mal ». Sont-ils fidèles ? « Des fois ils vont chez le voisin » (*mai calcă şi pe la vecini*). A-t-on des relations sexuelles avec les parents ? « Le frère et la sœur pas ».

[15] Le sapin est présent dans la plupart des rituels de mariage roumains.

11. Problèmes de société

Les habitants de ces trois hameaux sont illettrés ; ils ne déclarent pas la naissance des enfants à la mairie et ne les envoient pas par la suite à l'école, ce qui serait d'ailleurs difficile, étant donnée la distance qui sépare leur hameau des villages. À Valea lui Coman une seule personne sait lire et écrire. S'ils doivent adresser des demandes écrites, ils font appel à un étranger. Il n'y a dans aucun des trois habitats ni livres ni journaux.

Mariés pour la plupart selon leur loi et non pas à la mairie, sans aucune notation écrite du mariage, ils ne font pas non plus de mariage à l'église, comme d'ailleurs ils ne vont pas en général à l'église. La situation change lorsqu'ils ont reçu des terres et qu'ils se sont installés dans le village où se trouvent ces terres. Des icônes existent dans quelques-unes des huttes ou des maisons à Valea lui Coman, surtout celle de Jésus Christ. L'un des informateurs avait une icône figurant le paradis et l'enfer : « Je l'ai montrée à tous, qu'ils voient et qu'ils sachent ce qui les attend s'ils sont méchants » (*să vadă şi ei ce-i aşteaptă dacă sunt răi*). Le folklore oral semble pauvre ; ils affirment chanter des Noëls.

Bien que sachant clairement qu'ils sont Rudari, distincts des Tsiganes comme aussi des Roumains, bien qu'à certains points de vue solidaires, le caractère individualiste de chaque ménage est clair. Chacun vit avec sa famille, conserve son gain pour les siens. Le sentiment d'appartenance à un groupe de Rudari se perd lorsqu'ils s'installent dans les villages. On m'a répété maintes fois leur mécontentement de n'avoir pas reçu des terres comme les paysans, lors de la réforme agraire. À Valea Hotarului, les autorités locales ont trouvé l'occasion de susciter la « lutte de classe » parmi les Rudari ; ceux ayant des maisons (bien que pauvres et misérables) n'ont pas reçu des terres mais seulement quelques-uns parmi les possesseurs des huttes. Et certes, ce ne sont pas les meilleures terres qui leur ont été imparties. « Pourquoi ne pas nous avoir donné des terres ? On n'est pas des montreurs d'ours ! » ; cette dernière catégorie est dans leur esprit la plus misérable.

À Valea Bădencii il n'y a pas de *vătaf* : « Gheorghe Bou est notre chef, il est le plus âgé, il est de bon conseil, on l'écoute ». « On l'a trouvé ainsi, on ne l'a pas élu ». Dans les autres habitats il y a un *vătaf* reconnu par la mairie et qui maintient les relations avec elle. À Valea Hotarului la mairie a choisi le *vătaf* il y a deux années. À Valea lui Coman le *vătaf* est même inscrit dans un parti politique (*Frontul Plugarilor*) ; choisi par la mairie, il a été par la suite « élu » par les Rudari.

L'obligation la plus pressante d'un *vătaf* est celle d'envoyer les jeunes effectuer le service militaire ; d'ailleurs, il y a dans ces trois hameaux plusieurs cas de Rudari morts dans la guerre contre l'Union Soviétique ou contre l'Allemagne. Déchargé de l'obligation d'encaisser les impôts (car ils ne paient pas d'impôt), son rôle devient important lorsqu'il s'agit de régler les différends qui

les opposent entre eux. Ils ne font pas appel aux tribunaux, mais règlent comme par le passé leurs problèmes sur place[16].

Le *vătaf* doit en principe tenir l'évidence de la population ; c'est lui qui envoie les gens pour les travaux de la voirie. Il oblige les gens à plus de solidarité ; ainsi, ils aident ceux qui parmi eux ne peuvent plus travailler, les veuves, ou ceux qui sont momentanément sans ressources. Le *vătaf* de Valea lui Coman, Zamfir Prundaru a beaucoup d'autorité ; depuis six années qu'il a été élu il n'y a plus de scandales. Il intervient aussi (« parce qu'il le veut ») lors des maladies ou des décès.

[16] Le chapitre concernant la justice rendue par les Rudari eux-mêmes est l'un des plus intéressants dans l'article de Ion Chelcea.

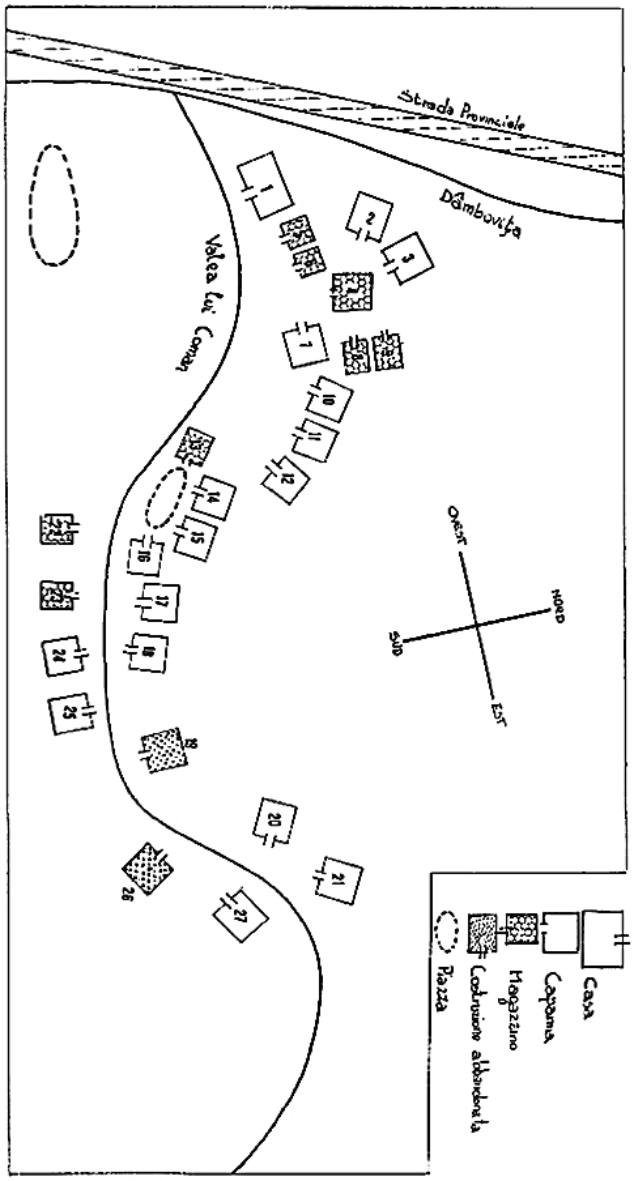


Fig. 1 Le hameau de Valea lui Coman. Traduction des symboles : maison, hutte, magasin, maison abandonnée, place ; dessin Paul H. Stahl dans id., « Tre insedimenti di “Rudari” in Romania », *La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari* 22, 1991 [= *Europa zingara*, sous la direction de L. Piasere], p. 56, fig. 1.

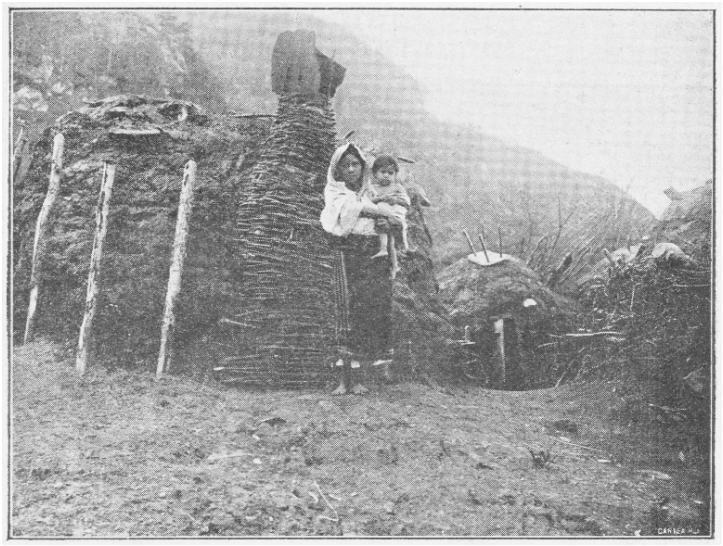


Fig. 2 Cabane en construction (Valea lui Coman). Photo et description Ion Chelcea dans id., « Les “Rudari” de Muscel : contribution à l’étude des tziganes », *Arhiva pentru știința și reforma socială* 1-4, 1943, p. 117, fig. 9.

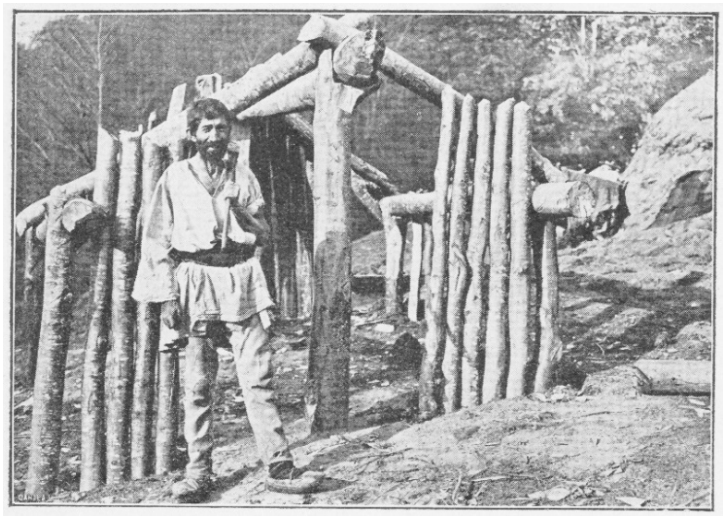


Fig. 3 Aspect d’une installation de *Rudari* (Valea lui Coman). Photo Ion Chelcea dans id., « Les “Rudari” de Muscel… », p. 119, fig. 11.

Fig. 4 Les objets sont dégrossis dans la forêt puis transportés dans les cabanes pour y être finis. Photo et description Ion Chelcea dans id., « Les “Rudari” de Muscel… », p. 90, fig. 4.

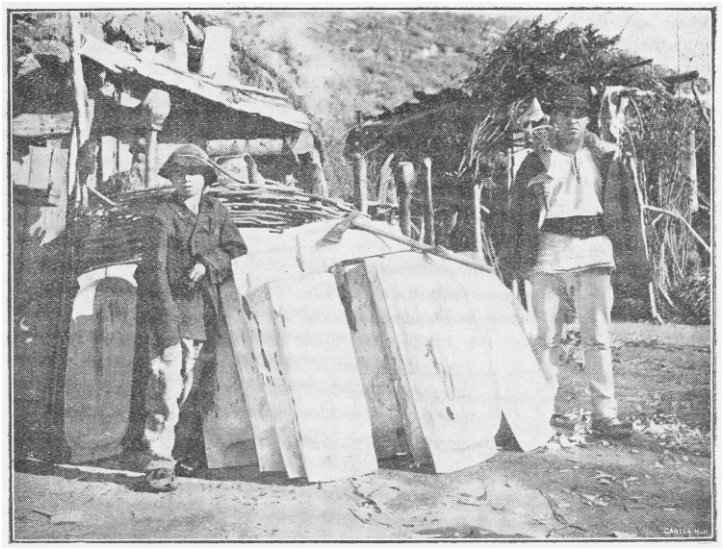
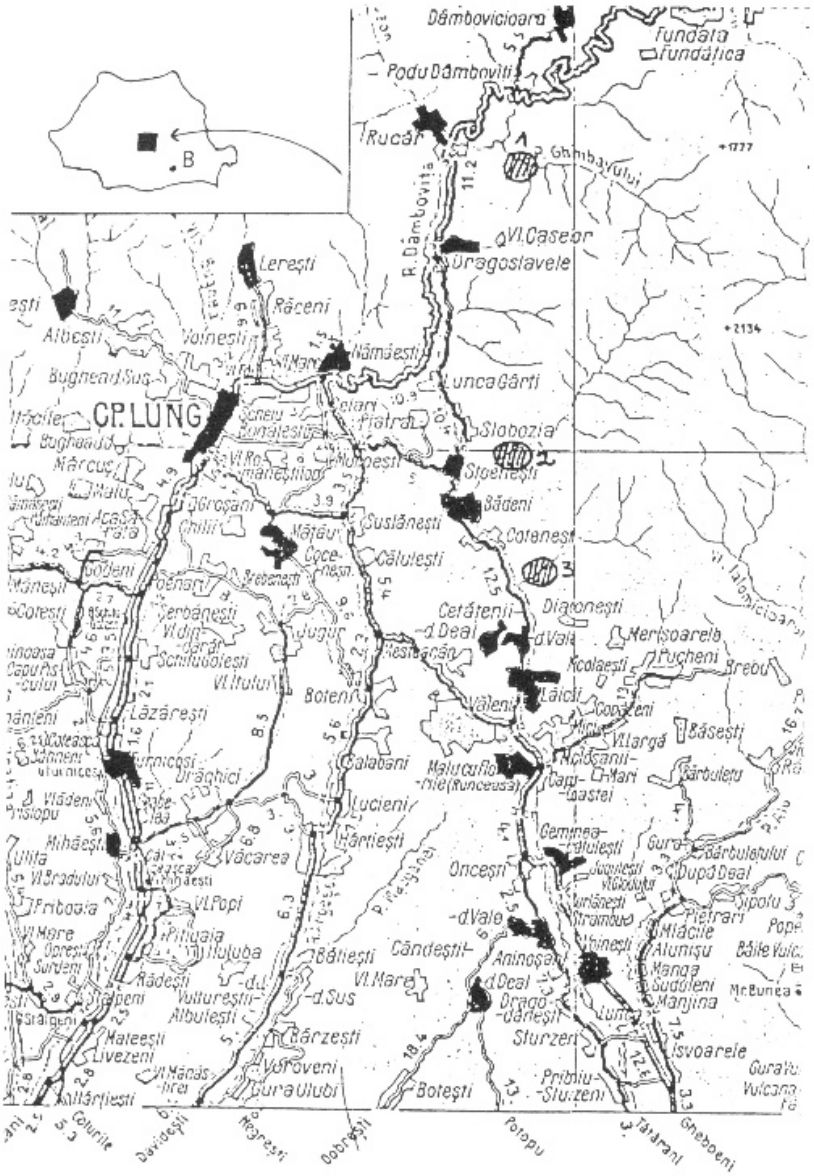


Fig. 5 Un grand stock de marchandises (augets). Photo et description Ion Chelcea dans id., « Les “Rudari” de Muscel… », p. 101, fig. 6.


Dâmbovicioara
Fundata
Podu Dâmboviței
Rucăr
Ghimbavului
Vl. Caseor
Dragoslavele
Lerești
Răcoeni
Albești
Voinești
Nămăești
Bughea de Sus
Unca Gârti
CÂMPULUNG
Slobozia
Stoenești
Bădeni
Corbeni
Mărcuș
Susinești
Călulești
Cetățeni
Dâmbovicioara
Merișoarele
Fucheni
Breoșteni
Băsești
Vl. Iarga
Malurile
Lucieni
Gemenea
Onceşti
După Deal
Pietrari
Aninoasa
Sturzeni
Isvoarele
Boteşti
Pribiu-Sluzeni
Mateeşti
Livezeni
Mărtieşti
Vârfoveni
Gura Ului
Bărzeşti
Bălteşti
Vl. Mare
Vl. Popi
Vl. Bradului
Vl. Mănăstirei
Vl. Mănăstirii
Vl. Ițului
Vl. Mare
Vl. Mare
Vl. Mare

MAISONS ET ÉGLISES

MAISON ET GROUPE DOMESTIQUE ÉTENDU
EXEMPLES EUROPÉENS

La plus petite unité sociale est désignée de diverses manières, le nom le plus fréquent étant celui de « famille » ; je n'utilise pas ce nom car il est imprécis. Ainsi, le mot « famille » désigne également des gens apparentés qui vivent dans une même maison ou qui vivent séparés. Le fait que quelqu'un vit séparément ne l'exclut pas de sa famille, mais par contre le sort du groupe domestique et de la maison de ses parents.

La composition du groupe domestique n'est pas la même partout en Europe. Il y en a une qui est désignée habituellement par le nom de « famille étendue » et que je désigne par le nom de « groupe domestique étendu » ; elle comprend plusieurs couples mariés. On distingue deux variantes, selon les personnes qui le composent ; la première est celle où le père et ses fils mariés vivent ensemble et qui se séparent à la mort du père. Il s'agit d'une forme intermédiaire entre le groupe domestique basé sur l'existence d'un seul couple marié et celui où de nombreux couples vivent ensemble, dans quel cas la mort du père n'a aucune incidence sur l'unité du groupe.

Dans tous les cas où plusieurs couples mariés vivent ensemble, la propriété est commune, le travail est fait en commun, les repas sont pris en commun (à chaque fois que cela est possible), un feu unique désigne l'unité du groupe. Ils sont solidaires devant la justice, ils ont un budget commun. Ses membres se réunissent régulièrement et vivent sous la direction d'un chef et d'une femme chef.

Les groupes domestiques nombreux sont connus d'un bout à l'autre de l'Europe ; on les trouve parmi les populations slaves, parmi les Albanais, les Hongrois, les Italiens, les Suisses, dans la Péninsule Scandinave, parmi les Turcs et les Tatares, en France aussi. Comme, à ma connaissance, il n'y a aucune étude comparative sur leur habitat, je présente quelques exemples afin de chercher si des éléments communs se dégagent ou non. Si les groupes domestiques nombreux existent dans toutes les couches sociales, ce sont les paysans qui m'intéressent en premier lieu. La connaissance de leurs maisons doit être faite au plus vite, car il s'agit d'un habitat caractéristique du passé, étant donné que les groupes domestiques nombreux eux-mêmes sont en train de disparaître.

1. Les Albanais

En Europe, ce sont les Albanais qui semblent avoir le mieux conservé les anciennes structures des groupes domestiques ; parmi eux, ce sont ceux surtout qui vivent en Yougoslavie. Il est donc normal que les formes d'architecture typique pour les groupes domestiques nombreux soient le mieux connues pour les Albanais. Les études récentes des ethnologues et des architectes Albanais ont mis en lumière des données intéressantes et riches. Je présente à tour de rôle quelques formes d'organisation de la maison qui semblent se rattacher à ces structures sociales anciennes. Il est intéressant de noter qu'on rencontre chez cette population presque tous les types de maisons caractérisant les groupes domestiques nombreux.

À part la composition du groupe on doit citer un autre élément qui, présent dans la vie sociale des Albanais du passé, se manifeste aussi dans leur architecture. Il s'agit du fait qu'une bonne partie de la population (et ceci surtout en Albanie du Nord et en Yougoslavie, et moins chez les Albanais de Grèce ou d'Italie) portait des armes. La vendetta était courante jusqu'au XX^{e} siècle et le besoin de se défendre était tout aussi important que celui d'abriter un grand nombre de personnes. Le code de Lek Dukagjin[1] prévoit par exemple un droit de chaque homme de recevoir une arme au moment où il est en mesure de la porter, arme dont il ne se sépare plus. Il y aura par conséquent des formes caractéristiques de maisons fortifiées.

1.1. La maison la plus simple

Le nom de *shtëpi* désigne chez les Albanais en même temps la maison et l'unité sociale la plus petite. Si on observe les formes les plus anciennes, on trouve parmi elles des maisons très simples. Lucy Garnett décrit ainsi une de ces constructions: « The cottages of which they are composed are of one story only, and contain but two rooms, one of which is used as a store-house for the produce of the little farmstead, the other serving as general living and sleeping apartment. The fire is made on the floor, the smoke escaping through a hole in the roof; the furniture being limited to a few mats and rugs, a *sofra* – the low stand on which meal are served in Turkish fashion, a well-scoured copper pan to mix the meal in, a wooden bowl or two, a few spoons, a copper *ibrik* and a brass lamp »[2]. Ces maisons archaïques, disparues dans les villages des plaines, se sont conservées plus longtemps dans les régions de montagne habitées par les bergers[3].

---

[1] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (éd. originale : Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Scutari, 1933).
[2] L. M. J. Garnet, *Balcan Home-Life*, Londres, 1917, p. 5.
[3] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime. Studime etnografike*, Prishtinë, 1979, p. 380 *sq*.

La disparition des constructions primitives dans les villages et leur maintien à l'extérieur est un phénomène courant qui permet souvent de reconstituer des formes de la vie passée. Si la maison a une seule pièce, ceci ne veut pas dire qu'il s'agit d'un espace non différencié. En effet, dans la description de Lucy Garnett[4] on remarque une séparation de l'espace en deux parties, une qui sert de maison et où on dort, on mange, on se réunit, l'autre ayant une fonction de travail où abritent les animaux. Parfois, l'espace d'une unique chambre est divisé en deux parties, selon l'utilisation différente de chacune des parties. Ainsi, les hommes peuvent occuper une partie, les animaux l'autre ; la séparation intérieure est une simple cloison[5], hommes et animaux habitant en fait une pièce unique. Burhan Strazimiri[6] décrit plusieurs maisons de ce type ; quelques-uns des plans représentent de simples chaumières, appelées *kasolle*. Un pareil exemplaire est décrit par Emin Riza[7], où le plan prend une forme ellipsoïdale. En fait, l'abri est composé de deux pièces, chacune formant une construction à part, dont l'une est la chambre des amis.

L'espace de la pièce unique devait être bien structuré, mais les détails manquent. Ainsi, la distance par rapport à la porte d'entrée, ou par rapport au foyer, structurent l'installation hiérarchisée des membres du groupe, des visiteurs aussi.

Cette forme de maison, la plus simple, n'exprime pas dans son plan la composition du groupe domestique, car on la retrouve partout, indifféremment du groupe qui l'habite. Ce n'est que lorsque le plan commence à avoir plusieurs pièces que des différences significatives se manifestent[8].

1.2. La maison double

Le plan qui semble indiquer de la manière la plus simple l'existence de deux groupes apparentés composant en fait un unique groupe est celui de la maison double. Il comprend deux moitiés identiques, installées sous un même toit (fig. 1a et 1b). Ces plans sont parfois sis dans la même position, mais on peut aussi les voir comme deux parties égales opposées qui donnent naissance à un plan symétrique. Emin Riza, qui les analyse dans les villages et dans les villes également, signale dans le district de Vlora des habitations qui ont une

---

[4] Voir aussi les descriptions de F. Nopcsa, *Albanien. Bauten, Trachten und Geräte Nordalbaniens*, Berlin – Leipzig, 1925, p. 7 et 33 *sq*.

[5] A. Muka, « L'architecture de l'habitation rurale à Martanesh », *Ethnographie Albanaise* (Tirana) 8, 1979, p. 155.

[6] B. Strazimiri, « Banesa në Malësinë e Krujës », *Monumentet* (Tirana) 7–8, 1974, p. 183-202.

[7] E. Riza, « Banesa popullore në fshatrat e rrethit të Vlorës », *Monumentet* 15–16, 1978, p. 216 et planche II (p. 205).

[8] Voir aussi M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime*, p. 450 ; E. Riza, « Banesa popullore në fshatrat e rrethit të Vlorës », p. 215.

« composition rigoureusement symétrique et constituent deux unités distinctes traitées de la même manière. Ce sont des maisons destinées à deux frères et que l'on retrouve dans nos campagnes comme dans nos villes »[9]. Le plan qu'il reproduit (tableau VII, maison n° 17) a deux niveaux, le rez-de-chaussée et l'étage étant chacun symétrique dans leur plan. Dans la ville, ces plans arrivent à des compositions bien plus compliquées mais le souci égalitaire est suffisamment important pour créer des plans rigoureusement identiques[10]. L'auteur consacre d'ailleurs une étude spéciale à l'examen des maisons urbaines doubles ; sans insister, on peut dire que les mêmes besoins donnent naissance dans les villages à des maisons symétriques simples, et dans les villes à des plans complexes (fig. 2 et 3). Donc, des principes semblables d'organisation interne d'un groupe domestique, mais des possibilités économiques diverses, produisent des plans semblables dans leur principe, mais différenciés par leur ampleur. Emin Riza note encore un élément pour les maisons albanaises de ce type, élément que j'ai pu vérifier ailleurs aussi : « L'habitation pour deux familles est l'expression nette de la consolidation de la famille peu nombreuse, composée d'un couple ou de deux couples, à la différence des grandes familles avec des survivances patriarcales qui, comme nous allons le constater, restent loin de ces solutions »[11].

Les maisons doubles sont souvent signalées par les chercheurs albanais qui distinguent deux possibilités. La première est celle déjà évoquée : un groupe domestique est formé de deux parties (plus ou moins divisées) qui continuent à vivre sous le même toit[12]. Ali Muka insiste sur les cas trouvés dans les villages ; ce sont surtout des cas où deux frères vivent sous le même toit. Dans la région de Martanesh il trouve une des formes les plus claires : « Dans la chaumière... ont vécu deux frères séparés. A l'intérieur des pièces, la séparation a eu lieu par une cloison entre la pièce habitable et l'écurie. Le foyer était au milieu de chacune de ces pièces, sans cheminée » ; « La technique de cloison employée á cette occasion n'a pas une forte diffusion à Martanesh. Elle n'est employée que pour réaliser quelque division intérieure. Dans notre cas, le crépissage est fait de terre glaise, et le vide entre les deux parois de cloison est rempli de cônes de sapin »[13]. Il en est de même pour des cas signalés en Albanie centrale où la maison sert à deux sous-groupes apparentés[14].

Pirro Thomo signale la situation suivante : « Les habitations à deux pièces par étage ont surtout une destination pour deux familles... quand elles sont

---

[9] *Ibid.*, p. 217.
[10] E. Riza, « Banesa popullore në disa qendra qytetare të Shqipërisë së mesme », *Monumentet* 5–6, 1973, planche III (p. 114).
[11] Id., « Banesa dyfamiliare në qytet », *Monumentet* 2, 1981, p. 124.
[12] B. Strazimiri, « Banesa në Malësinë e Krujës », p. 201 et planche V (p.196).
[13] A. Muka, « L'architecture de l'habitation rurale à Martanesh », p. 155, note 8 et planche V-2 (p. 181).
[14] Id., « Arkitektura popullore e Shqipërisë së Mesme (Banesa me telize) », *Monumentet* 11, 1976, planche VIII (p. 217) ; voir aussi F. Nopcsa, *Albanien*, p. 39 et 42-43.

construites d'une pièce, il arrive que l'ensemble soit habité par une seule famille, mettant dans une pièce la cuisine et dans l'étage la chambre des hôtes. Avec le temps intervient la séparation de la famille et ainsi on fait deux habitations [une] pour chacune »[15]. Dans un autre ouvrage, il reproduit plusieurs cas de maisons doubles[16].

Une autre éventualité est celle où la maison, malgré son caractère de maison double, n'est pas habitée par deux groupes apparentés, mais par un seul. Il s'agit d'habitude de plans simples, ayant deux pièces à chaque niveau ; à l'étage, une pièce sert d'abri au foyer, la deuxième (ayant elle aussi un foyer) est réservée à la réception des hôtes. Le rez-de-chaussée sert d'abri pour les animaux ou de magasin[17]. Des situations semblables sont signalées par Ali Muka : « Cette famille n'était pas divisée d'abord, mais elle l'a fait dans un deuxième temps, prenant chacune deux pièces »[18]. Dans le cas d'une telle maison, « on remarque une symétrie complète par rapport aux deux axes dans la construction des pièces, aux mesures et traitements identiques »[19].

C'est toujours Ali Muka qui signale dans la région de Librazhd un plan composé de deux parties symétriques ; deux pièces d'habitation, la plus grande représente la chambre d'hôtes, l'autre une pièce de séjour[20]. Les deux pièces latérales peuvent former un plan symétrique autour d'une pièce centrale, l'une abritant le foyer et les membres du groupe domestique, l'autre destinée à recevoir les hôtes[21].

Ces formes de maison continuent à être construites. On les voit parmi les Albanais qui habitent leur pays[22] ou qui vivent en Yougoslavie. Dans cette dernière région j'ai pu observer des exemplaires caractéristiques pour les techniques nouvelles de construction : le béton, la brique, les tuiles remplacent les anciens matériaux, mais le principe d'organisation du plan reste le même ; plusieurs personnes apparentées qui habitent sous le même toit et qui se dotent de plans semblables. Dans un cas il y avait quatre frères vivant sous la direction de l'aîné, et qui ont fait construire une maison à deux niveaux, chaque niveau abritant deux compartiments semblables et chaque frère occupant l'un des compartiments (fig. 4).

---

[15] P. Thomo, « Les habitations à *qoshk* en Albanie du Nord », *Ethnographie albanaise* 8, 1979, p. 107.
[16] Id., *Banesa fshatare e Shqipërisë veriore*, Tirana, 1981, p. 25, 33, 160, 280.
[17] Id., « Les habitations à *qoshk* en Albanie du Nord », p. 123 et planche XIV (p. 145).
[18] A. Muka, « L'habitation rurale dans la Malessie de Tirana (XIX^e^ siècle – commencement du XX^e^) », *Ethnographie albanaise* 9, 1979, p. 236.
[19] *Ibid*.
[20] Id., « Constructions dans les environs de Librazhd », *Ethnographie albanaise* 10, 1980, p. 210.
[21] K. Zheku, « Shtëpitë e banimit në krahinën e Tomoricës », *Monumentet* 10, 1975, planche II (p. 109).
[22] A. Gjergji, « Le village, en tant qu'habitat et communauté sociale », *Ethnographie albanaise* 12, 1982, p. 153-193 ; K. Zheku, « Shtëpitë e banimit në krahinën e Tomoricës », *Monumentet* 10, 1975, p. 99-116.

Si le fait de mettre deux ou plusieurs compartiments sous le même toit manifeste la parenté de deux ou de plusieurs sous-groupes (couples avec enfants non mariés), il manifeste en même temps le début de la dissolution des anciennes formes de vie. Ce processus de séparation continue et passe à une phase où la séparation est encore plus visible, et ceci malgré la solidarité qui se maintient forte. J'ai observé ces cas dans les villages albanais de la plaine de Polog en Macédoine, où les frères construisent dans une même cour des maisons séparées et de plan semblable. Et si dans ce cas on prépare ensemble la cuisine, on élève ensemble les enfants, on travaille sur des terres communes, cette phase précède la séparation totale sur le plan économique.

1.3. Le développement par agglutination

Le nombre des membres d'un groupe domestique ne reste pas le même le long des années, mais change continuellement par le jeu des naissances, des décès, des mariages, des séparations. Il est donc évident qu'une maison doit évoluer en rapport avec le nombre de personnes qui l'habitent, besoin d'autant plus pressant chez les Albanais où le groupe domestique ne se sépare pas et s'accroit continuellement durant des décennies. Une maison qui à l'origine convient et satisfait les besoins d'un groupe restreint, ne convient plus lorsque le groupe devient deux ou trois fois plus nombreux.

La manière dont ce développement de la maison s'effectue prend des formes caractéristiques : la première, dont il est question dans ce paragraphe, pourrait être appelée par « agglutination ». Le terme, habituel pour d'autres sciences, a des significations précises et je choisis la définition donnée par la linguistique qui me parait convenir à notre cas : « addition d'affixes aux mots-bases (ou thèmes), exprimant des rapports grammaticaux »[23]. Autour d'un noyau initial qui reste l'élément central et qui abrite d'habitude le foyer, viennent s'agglutiner des pièces nouvellement construites, le plan se développant continuellement. En regardant de tels plans on ne trouve plus la régularité habituelle aux plans conçus de manière organique dès le début. Il y a deux variantes, celle où, à côté de la première maison, sont élevées d'autres maisons rattachées à la première ou simplement collées à elle. C'est le cas par exemple d'une construction décrite par Pirro Thomo : dans le village de Dushaj on a érigé un premier bâtiment à trois niveaux comprenant chacun une pièce unique[24]. « Au voisinage de cette habitation est construite une autre, plus basse, employée par la même famille. Les deux habitations sont unies par une enceinte, ce qui forme une cour intérieure. Au niveau du premier étage les habitations sont reliées entre elles

[23] *Le Petit Robert*, nouvelle éd. revue, corrigée et mise à jour, Montréal, 1990, p. 32.
[24] P. Thomo, « Les habitations à *qoshk* en Albanie du Nord », p. 113.

par un ponceau d'une seule travée de bois et couvert » [25]. La construction de la deuxième maison a été conditionnée par l'accroissement de la famille. « Elle doit avoir été employée surtout comme dortoir, car au premier étage, outre l'étable et la chambre d'hôtes, on a aussi la cuisine »[26]. Dans un autre exemple caractéristique présenté par le même auteur[27], à une première et ancienne habitation viennent se joindre des constructions plus récentes, l'auteur distinguant trois phases successives ; des liaisons intérieures unifient l'ensemble.

Ali Muka considère que cette manière de construire « est un phénomène caractéristique au Shpat. Le plus habituel c'est l'adjonction d'un corps au rez-de-chaussée à un autre corps à étage. Un seul cas basé sur cette conception fait montrer au moins cinq phases de construction dans lesquelles les corps au rez-de-chaussée ou à l'étage s'adjoignent l'un à l'autre comme des chaînons d'une ligne »[28]. L'exemple le plus caractéristique de cette dernière forme d'évolution est présenté par Ali Muka pour le village de Linxë[29] où cinq branches d'un même lignage ont vécu l'une auprès de l'autre formant comme un unique ensemble de maisons, bien qu'ayant cinq points centraux, des foyers et des cours particulières pour chacune. Et l'auteur ajoute que l'organisation de l'ensemble d'architecture « témoigne que la famille est en dissolution et qu'il n'est resté, de l'ancien mode de vivre, que l'aspiration à continuer l'existence sous le même toit »[30].

Dans la région de Martanesh, la séparation d'un grand groupe domestique en plusieurs lignages se traduit par l'apparition de nouvelles demeures pour chaque branche, qui donnent naissance par la suite à des quartiers portant le nom de chaque lignée[31].

En d'autres cas, les nouvelles parties construites, collées au noyau initial, essayent de donner à l'ensemble un aspect unitaire (fig. 5). C'est le cas d'une maison de Qarrishte (dans la région de Librazhd) décrite par Ali Muka : à une maison à deux étages on a adossé à deux reprises de nouvelles constructions. Le groupe domestique n'est plus unitaire mais continue à s'abriter sous un toit unique[32].

On peut ajouter que l'habituation urbaine aussi est soumise aux pressions résultant du développement de la famille : « ...il faut prendre en considération un

---

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid*., p. 127-128.
[28] A. Muka, « L'architecture populaire des agglomérations du Shpat », *Ethnographie albanaise* 13, 1984, p. 217.
[29] D'après K. Zheku, « Tiparet karakteristike të arkitekturës së fshatit Linxë », *Etnografia shqiptare* (Tirana) 2, 1963, p. 139.
[30] A. Muka, « Un pâté de maisons dans le village de Brar (Tirana) », *Ethnographie albanaise* 12, 1982, p. 212 ; voir aussi les planches II et III (p. 214-215).
[31] Id., « L'architecture de l'habitation rurale à Martanesh », p. 173 et planche XIX (p.195).
[32] Id., « Constructions dans les environs de Librazhd », p. 200 ; voir aussi P. Thomo, *Banesa fshatare e Shqipërisë veriore*, planche 26–3 (p. 117).

phénomène largement répandu dans l'habitation urbaine, celui des transformations subies par l'habitation initiale après la création de nouvelles familles descendant de la famille d'origine. Dans ces cas-là, l'habitation initiale pour une famille (comprenez « groupe domestique ») se divise et, en général se transforme au point de vue fonctionnel, en changeant aussi la destination d'une série de volumes. Souvent elle se voit ajouter des annexes en vue de créer les volumes indispensables à la vie quotidienne, lesquels au début étaient uniques. Il faut mentionner aussi un autre phénomène, celui de la construction d'une seconde habitation attenant à la première, formant ainsi un ensemble de deux habitations vraiment séparées, mais qui constituent une seule unité de construction »[33].

1.4. Couloirs et rangées de chambres superposées

Une forme de maison qui semble être plutôt rare rappelle les rangées de cellules des moines dans les monastères balkaniques. Des balcons ouverts courent le long de la façade, balcons sur lesquels accèdent les chambres habitées par les différents couples ; la maison a deux ou trois niveaux, chacun composé de la même manière[34]. On pourrait donc affirmer qu'il s'agit de maisons longues avec deux ou trois rangées superposées de chambres.

1.5. Le développement par division de l'espace intérieur originaire

Une manière d'évolution qui garde le caractère unitaire de la construction et ne change pas son aspect extérieur est celui qui résulte des divisions successives qui s'opèrent à l'intérieur de la maison. Ali Muka décrit clairement ce processus[35] : « À mesure de l'augmentation des exigences de la famille pour de nouvelles pièces, on a suivi plusieurs voies. Ainsi, dans la plupart des cas, on a fait des séparations intérieures, augmentant le nombre de pièces, sans pourtant oublier leur différence fonctionnelle. Le schéma initial, les dimensions planimétriques, la disposition et la structure les escaliers, les baies destinées au mouvement et à l'éclairage, le nombre de cheminées, ont facilité et favorisé ce phénomène. Si l'on tient compte de l'accroissement numérique des couples, de là aussi des exigences croissantes pour de nouvelles pièces, surtout pour des chambres à coucher, on voit que le propriétaire, en collaboration avec le maître-maçon et en rapport avec les possibilités qu'il avait, prévoyait tout dans cette évolution ultérieure de la famille... Une telle prévision et une telle solution étaient, à n'en pas douter, rationnelles au double point de vue économique et fonctionnel... Cette voie d'accroissement du nombre des pièces où l'habitation devait

[33] E. Riza, « Banesa dyfamiliare në qytet », p. 124.
[34] P. Thomo, *Banesa fshatare e Shqipërisë veriore*, les photographies 110 et 111 (p. 223).
[35] A. Muka, « Constructions dans les environs de Librazhd », p. 199.

fonctionner toujours comme un ensemble unique, montre que la famille ne s'était pas encore soumise au processus de la séparation, à celui de la formation de nouvelles unités familiales ».

Et même si l'habitation a les parois en pierre, les cloisons intérieures sont en bois, ce qui facilite leur construction. On peut ajouter encore ceci : à Martanesh, par exemple, « le maître-maçon ne réalise que la bâtisse, cependant que les travaux intérieurs, surtout ceux de menuiserie, sont réalisés par le maître de la maison, à mesure que s'offrent la possibilité et le temps nécessaires »[36].

Le cas décrit par Ali Muka est typique (fig. 6)[37] : le niveau supérieur sert d'habitation. Une première pièce, destinée aux hôtes, donne sur un balcon et a deux cheminées à l'intérieur, donc deux foyers ; son intérieur a été divisé ultérieurement par une cloison, une partie devenant chambre à coucher, l'autre restant chambre pour les hôtes. La deuxième pièce originaire est le séjour habituel des membres du groupe domestique, femmes surtout, et a le foyer placé au centre de la pièce. Ultérieurement, afin d'obtenir trois nouvelles chambres à coucher séparées par des cloisons, le foyer est installé près de la paroi.

Avant de décrire d'autres formes d'organisation de la maison, il faut préciser quelques notions concernant les fonctions des pièces. Si dans les constructions archaïques, simples, comprenant une ou deux pièces, les fonctions diverses de la maison se répartissent à l'intérieur de la même chambre, ce ne sera plus le cas dans les maisons plus évoluées. Trois semblent avoir été les pièces typiques ; la première est la chambre du foyer, la deuxième la chambre pour recevoir les hôtes et la troisième la chambre à coucher. Voici quelques-unes de leurs caractéristiques.

La première pièce est appelée « maison du feu » (*shtëpia e zjarrit*) ou la « maison des femmes » (*shtëpia e grave*) ; des variantes régionales apparaissent dans les noms qui lui sont donnés[38]. « Dans cette pièce on tient les denrées alimentaires, on prépare et l'on consomme les repas. C'est aussi la pièce de séjour des femmes et des enfants surtout... Dans cette pièce se trouvait le foyer, avec ou sans conduit de fumée, où l'on préparait les mets. La forme la plus ancienne de ce foyer est celle sans conduit de fumée, disposé au centre de la pièce. Ce n'est que plus tard que pénètre l'âtre à conduit à côté d'une des parois. Dans les deux cas, sous les solives on mettait une hotte (*shkorsë*) pour empêcher les étincelles de se répandre. L'absence du plafond facilitait l'éloignement de la fumée à travers les lattes du toit... Outre les fonctions que nous venons d'indiquer, cette pièce a été employée, non rarement, comme dortoir. La tradition voulait qu'y dormissent la femme la plus âgée et les filles nubiles. Dans la plupart des cas, le gîte était à même le plancher, ou bien on s'avantageait de peaux de mouton, mais ce ne sont

[36] A. Muka, « L'architecture de l'habitation rurale à Martanesh », p. 163.
[37] Id., « Constructions dans les environs de Librazhd », p. 217.
[38] P. Thomo, « Les habitations à *qoshk* en Albanie du Nord », p. 106.

pas rares les cas où l'on formait un châlit [une estrade] très bas en bois »[39]. La fonction de cette pièce et son organisation se retrouvent à la ville[40].

La chambre des hôtes reflète un autre élément dominant dans la vie sociale des Albanais, élément qui se retrouve dans d'autres sociétés du même type. Il s'agit de la tradition de l'hospitalité, autour de laquelle gravitent des pratiques qui tiennent presque du rituel. Il y'a tout un chapitre de la vendetta en rapport avec l'hospitalité et la place de l'hôte. C'est la pièce dont l'intérieur est le plus soigné ; le mobilier, la cheminée, les fenêtres, tout reflète sa fonction. Les parois sont souvent lambrissées de bois, les plafonds aussi ; des peintures apparaissent à la partie supérieure. Un balcon qui communique avec elle, donne sur la façade[41]. « C'était la pièce unique où la famille organisait les noces et les décès (enterrements) »[42].

Enfin, le nombre des chambres à coucher est en rapport avec le nombre de couples mariés.

Ces trois types de pièces à fonction claire et différenciée trouvent une place essentielle dans l'organisation des maisons qui sont décrites plus loin. La séparation qui résulte entre hommes étrangers et femmes, reflète aussi le fait qu'une bonne partie de la population était musulmane.

*1.6. La tour (*kullë*) à foyer central*

La pièce originaire du foyer garde sa fonction éminente même dans les maisons ayant des plans complexes. Lorsqu'on construit une maison fortifiée dont les parois extérieures ne changent pas leur configuration, on construit à l'intérieur des cloisons, comme cela a été dit plus haut. Mais dans certains cas on arrive à des situations typiques albanaises, dont l'intérêt et aussi la beauté sont certains. Ainsi, un foyer central est installé dans la tour ; au même niveau se trouvent autour du foyer, sur trois côtés, des chambres à coucher. Toujours autour de la même chambre du feu, mais un étage plus haut, il y a une autre série de chambres à coucher superposées aux premières. La chambre du feu est haute, puisqu'elle correspond aux deux niveaux des chambres à coucher[43]. L'ensemble a ainsi un caractère parfaitement unitaire et l'emplacement central du foyer met en lumière sa place centrale dans la vie familiale (fig. 7).

---

[39] A. Muka, « Constructions dans les environs de Librazhd », p. 201.
[40] E. Riza, « La typologie de l'habitation urbaine albanaise du XVIII^{e} siècle vers la moitié du XIX^{e} », *La Conférence nationale des études ethnographiques (28–30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 462.
[41] Voir la description faite par A. Muka, « Constructions dans les environs de Librazhd », p. 202.
[42] Id., « L'habitation rurale dans la Malessie de Tirana », p. 224 ; P. Thomo, « La *kulle* de l'Albanie du Nord comme habitation rurale et la voie de sa formation », dans A. Buda (éd.), *La Conférence nationale des études ethnographiques (28–30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 451-453.
[43] Id., « L'habitation rurale dans la Malessie de Tirana », p. 223.

On retrouve le même type de plan parmi les maisons urbaines décrites par Emin Riza: « Cette habitation constitue un des types les plus anciens, et, dans le même temps, les plus caractéristiques de l'habitation albanaise. Elle se fait distinguer pour la place et les fonctions importantes comme habitation qu'a la *shtëpia e zjarrit* (la maison du foyer). Cette dernière constitue le noyau de la composition et fait les principales fonctions de la vie domestique. Construite en grandes dimensions, à foyer et estrade (*mafil*) caractéristique, la maison du foyer reste toujours le centre compositionnel dans les nombreuses variantes de cette habitation qui se développent en s'entourant graduellement de dépendances des trois côtés. Tous les habitacles qui ceignent la maison du foyer et qui se développent en étage, à la distinction de la première, qui reste toujours au rez-de-chaussée, sont couverts par la même toiture, la maison du foyer étant sous le même comble que les pièces à étage qui l'entourent »[44]. L'auteur considère ce type de maison comme caractéristique pour la région de Tirana.

1.7. La maison fortifiée avec maison longue

Il s'agit dans ce cas d'un ensemble constitué d'une maison centrale, principale, qui abrite le foyer et a souvent des caractères fortifiés ; à côté d'elle il y a une rangée de chambres à coucher formant une ligne droite et s'abritant sous le même toit. Devant les chambres il peut y avoir un corridor ouvert semblable à un balcon long.

Bien que rares, de tels exemplaires sont intéressants par la manière dont ils résolvent les besoins du groupe domestique et par le fait que les trois fonctions importantes (chambre du feu, chambre d'amis, chambres à coucher) s'expriment également dans le plan. Mark Krasniqi reproduit le plan d'une maison fortifiée ayant au rez-de-chaussée des magasins et au niveau supérieur le balcon et la chambre d'amis[45]. Collée à la tour se trouve une maison longue comprenant au rez-de-chaussée la chambre du feu et des chambres à coucher et au niveau supérieur des chambres à coucher seulement, précédées d'un corridor situé vers la façade. Le même auteur signale d'autres cas ayant une composition similaire parmi les Albanais de Yougoslavie. Ils présentent parfois des ressemblances avec des maisons qui n'ont plus un caractère de fortification et qui groupent dans une maison longue la chambre d'amis, la chambre du feu et celles à coucher. Toujours en Yougoslavie se trouve le cas publié par Branislav Kojić : une tour fortifiée est accompagnée d'une maison longue comprenant les chambres à coucher contiguës et communiquant directement avec la tour à travers une *vérandah* commune située vers la façade (fig. 8a et fig. 8b)[46]. La ferme de Petit-Shengjin [Shëngjini i Vogël]

[44] E. Riza, « La typologie de l'habitation urbaine albanaise... », p. 462.
[45] M. Krasniqi, *Gjurmë e gjurmime*, p. 425.
[46] B. Kojić, *Seoska arhitektura i rurizam: teorija i elementi*, Belgrade, 1973, p. 73-74.

présentée par Ali Muka a une « grande maison » et une rangée de pièces à dormir qui forment un bâtiment à part situé dans la même cour (fig. 9a, fig. 9b et fig. 9c). « Cette famille avait atteint le nombre de 60 personnes (le nombre des *të rame* ou chambres à coucher se chiffrait à 16). Le caractère des constructions, la structure, les rapports entre eux et avec la cour en général, montrent que ce pâté (de maisons) a connu une évolution tranquille et a *reflété les* exigences d'un seul et même foyer domestique »[47].

1.8. La tour entourée de maisonnettes isolées

Cette forme d'habitation rappelle la précédente, mais cette fois-ci les chambres à coucher sont des maisonnettes isolées et situées dans la même cour. Pirro Thomo donne un tel exemple caractéristique où trois maisonnettes isolées entourent la maison principale fortifiée[48]. Ali Muka décrit un cas où la maison principale est accompagnée par une rangée de cinq petites maisons en pierre appartenant chacune à un couple marié (fig. 10)[49].

2. Les Slaves du Sud

Chez les Slaves du Sud aussi le mot maison (*kuća* en serbocroate, *kăšta* en bulgare) désigne également la maison et la maisnie. Les formes archaïques se maintiennent largement au XIX[e] siècle, surtout là où se maintiennent les conditions de vie difficiles et la pauvreté. Il s'agit de la maison simple, composée d'une chambre unique habitée par tout le groupe, parfois ensemble avec les animaux. Xavier Marmier voit au Monténégro, dans un village, des maisons uniformément bâties : « des murs en pierre brute, un toit de chaume ; entre ces murs, une seule chambre sans lambris ni carreaux ; pas de cheminée, à peine une ou deux vitres, voilà ce qu'elles sont, au moins pour la plupart. Une seule à son rez-de-chaussée surmonté d'un étage »[50]. Une description identique, toujours pour le Monténégro, est faite par Dora d'Istria : « Des maisons en pierre couvertes de chaume, qui n'ont qu'un seul appartement, une porte presque toujours ouverte qui tient lieu de fenêtre, un foyer sans cheminée, placé au milieu de l'habitation »[51]. Yriatre voit à Njegus (Njeguši), dans le Monténégro, la maison d'un chef : « ...nous gravissons quelques marches et nous nous trouvons dans une large pièce, basse de plafond, aux murs blanchis à la chaux, à la charpente apparente, au sol dallé, éclairée par deux petits jours mesquins, grillés, à hauteur d'homme. C'est

[47] A. Muka, « Un pâté de maisons dans le village de Brar (Tirana) », p. 211.
[48] P. Thomo, *Banesa fshatare e Shqipërisë veriore*, p. 53.
[49] A. Muka, « L'architecture populaire des agglomérations du Shpat », p. 234.
[50] X. Marmier, *Lettres sur l'Adriatique et le Monténégro.* Paris, 1884, p. 328.
[51] Dora d'Istria, *Les femmes en Orient*, t. I, *La Péninsule orientale*, Zurich, 1859, p. 262.

la pièce unique de la maison »[52]. Le Monténégro n'avait pas seul l'apanage de telles constructions : en Croatie « ce ne sont que des cabanes divisées en deux compartiments, l'un servant d'habitation aux hommes, et l'autre aux animaux domestiques… il n'y a ni plancher, ni fenêtre, ni cheminée ; la cuisine se fait dans la chambre qu'ils habitent dans un trou pratiqué au, milieu, autour duquel ils se chauffent pendant l'hiver... ils n'ont ordinairement d'autre lit que la terre dure ; le seul chef de la famille et les paysans les plus riches ont des couchettes élevées, formant une espèce de grabat de planches couvertes de paille et de quelques peaux de mouton »[53]. Les témoignages peuvent être multipliés, tant pour la Yougoslavie que pour la Bulgarie[54].

On peut retenir qu'une pareille forme de maison est habituelle aussi pour les personnes qui ont une position sociale élevée, la différence par rapport aux plus pauvres consistant dans les matériaux utilisés, dans l'apparition des fenêtres et éventuellement dans la présence d'un plafond et d'un poêle. En Dobroudja centrale j'ai trouvé dans les années cinquante quelques rares exemplaires de maisons ayant jadis appartenu à des Bulgares ; une première pièce de petites dimensions sert de cuisine ; une deuxième, plus grande, est entourée par un lit long accolé aux trois des quatre parois de la pièce ; cette deuxième pièce est chauffée par un poêle aveugle (alimenté en combustible par une ouverture située dans la pièce voisine) et sert comme unique chambre à dormir pour tout le groupe domestique. Les gens dormaient pour la plupart dans une position similaire, c'est-à-dire la tête vers la paroi et les pieds vers le centre de la pièce[55]. Mais ces maisons peuvent être également habitées par un groupe domestique nombreux, ou par un seul couple avec ses enfants non mariés, et elles ne reflètent donc pas de manière évidente la composition du groupe domestique nombreux.

La maison peut avoir deux pièces importantes ; c'est le cas décrit par Laveleye : « La maison de la *zadruga* est plus élevée et beaucoup plus grande que celle des familles isolées. Sur la façade vers la route, elle a huit fenêtres, mais pas de porte. Après qu'on a franchi la grille qui ferme la cour, on trouve sur la façade antérieure une galerie couverte en véranda, sur laquelle s'ouvre la porte d'entrée. Nous sommes reçus dans une vaste pièce où se prennent les repas en commun. Le mobilier se compose d'une table, de chaises, de bancs, et d'une armoire en bois naturel. Sur les murs, toujours parfaitement blanchis, des gravures coloriées représentent des sujets de piété. À gauche, on entre dans une grande chambre presque complètement vide. C'est là que couchent, l'hiver, toutes les personnes

[52] C. Yriatre, *Les bords de l'Adriatique et du Monténégro*, Paris, 1878, p. 370.
[53] *Nouvelle Encyclopédie Théologique*, *Dictionnaire d'ethnographie moderne*, t. XXXVII, publié par l'abbé Migne, Paris, 1853, p. 664.
[54] Voir, par exemple, St. L. Kostov et E. Peteva, *La vie rustique et l'art paysan dans les environs de Sofia*, Sofia, 1935, p. 190.
[55] P. Petrescu, P. H. Stahl, « Înrâuririle vieţii sociale asupra arhitecturii ţărăneşti dobrogene », *Studii şi cercetări de istoria artei* (Bucarest) 4, nº 1-2, 1957, p. 25-40.

formant la famille patriarcale, afin de profiter de la chaleur du poêle placé dans le mur séparant les deux pièces, qui sont ainsi chauffées en même temps. L'été, les couples occupent chacun une petite chambre séparée »[56]. Donc une construction unique, composée de plusieurs pièces, utilisées différemment en été et en hiver. La construction peut s'agrandir selon les besoins : « ...chaque famille forme une tribu et cette tribu n'a qu'une demeure. À mesure que le nombre des habitants s'accroît la maison s'agrandit... Quand les enfants deviennent des hommes, quand un des fils se marie, on construit une nouvelle chambre. La maison s'allonge, s'allonge ; on en voit qui forment toute une rue »[57]. Il s'agit donc d'une typique maison longue. Frolec décrit cette forme[58] et la considère comme caractérisant une période de décadence de la *zadruga*[59]. Dans la plaine de Polog en Macédoine, j'ai vu des maisons caractéristiques pour les deux phases d'évolution du groupe domestique. Ainsi, dans la phase la plus ancienne, il y a des maisons grandes (fig. 11), groupant sous un même toit et sur deux niveaux, la cuisine, la pièce de réunion, les chambres à coucher et les attenances – celliers, étables[60]. Dans une phase ultérieure, tout en habitant sous un même toit, trois frères se sont fait construire trois compartiments identiques, sur deux niveaux, chacun avec son entrée et son balcon, sa cuisine, sa chambre à dormir (fig. 12).

La maison longue est connue par les Slaves du Sud (fig. 13). Georgi Kozhuharov enregistre le nom de *bratski,* « fraternelle », chez les Bulgares, nom qui indique que la maison appartient à des personnes apparentées qui vivent sous un même toit, tout en ayant chacun son propre appartement : « Elles sont apparues vraisemblablement lorsque les rapports capitalistes s'étaient développés au sein de la société bulgare, que la famille patriarcale du Moyen Âge avait pratiquement disparue, mais des liens de parenté constituaient encore une garantie pour maintenir une certaine activité économique »[61]. Des maisons doubles (fig. 14) sont publiées, toujours chez les Bulgares, par Rachel Anguelova[62] ou par Vaclav Frolec[63]. Les exemples yougoslaves sont tous aussi nombreux[64] (fig. 15).

---

[56] E. Laveleye, *La Péninsule des Balkans*, t. I, Paris, 1886, p. 126-127.
[57] Saint-René Taillandier, *La Serbie au XIX^e siècle : Kara-George et Milosch*, Paris, 1872, p. 43.
[58] V. Frolec, « The Joint Family and its Dwelling in Western Bulgaria », dans W. G. Lockwood (éd.), *Essays in Balkan Ethnology*, Berkeley, 1967, p. 64.
[59] *Ibid.*, p. 73.
[60] M. Tufai, *Trois villages de Polog (Macédoine yougoslave). Contribution à l'étude des structures sociales, de la parenté et de l'habitat*, Thèse de doctorat en manuscrit, Université René Descartes, Paris V – Sorbonne, Paris, 1978, p. 140 *sq*. et 200 *sq*.
[61] G. Kozhuharov, « Narodnata kŭshta v dolinite na rekite Struma i Mesta prez vtorata polovina na XIX v. », *Izvestiya na sektsyata za teoriya i istoriya na gradoustroĭstvo arkitektura* (Sofia), 19, 1966, p. 94 et fig. 23, 24 et 30.
[62] R. Anguelova, « Vŭzrozhdenski kŭshti ot Yugozapadnite Rodopi », *Izvestiya na sektsyata za teoriya i istoriya na gradoustroĭstvo arkitektura* 19, 1966, fig. 4, 6 et 16.
[63] V. Frolec, *Die Volksarchitektur in Westbulgarien im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Brno, 1966, fig. XXVII, qui utilise le nom de *Doppelhaus*.
[64] Voir, par exemple, A. Freudenreich, *Kako narod gradi*, Zagreb, 1972, fig. 33.

Bien plus fréquentes que chez les Albanais semblent être les maisons avec galerie ouverte devant la maison, galerie sur laquelle donnent la pièce centrale avec le foyer et les chambres à dormir. La plus grande fréquence est due au fait que les sociétés des Slaves du sud (à l'exception de celle monténégrine) ne sont pas des sociétés à vendetta, ni des sociétés qui enferment les femmes afin d'éviter qu'elles soient vues par des étrangers (fig. 16). On trouve communément des plans en ligne droite qui peuvent être confondus avec des maisons longues, des plans en L (fig. 17), ou des plans sur deux niveaux[65]. On distingue parfois clairement les fonctions suivantes ; la chambre du foyer qui est souvent en même temps la chambre de réunion et où le groupe prend ses repas ; la chambre du chef du groupe (qui peut dormir des fois dans la chambre du foyer) et les pièces où les divers couples dorment. La chambre des hôtes, si caractéristique dans les plans albanais, se confond avec la salle de réunion, ou celle du foyer.

Les chambres collées l'une à l'autre et donnant sur une véranda sont signalées déjà au XIX[e] siècle par Saint Clair : « The houses of the Rayahs (les sujets chrétiens de l'empire ottoman) ressemble one another... their size of course varies in accordance with the means of the owners, a family of six or eight individuals often living and sleeping together in one small room not above eight feet square and six high; but hardly any houses have more than three rooms, even amongst the wealthiest peasants. These is generally a verandah in front of the cottage, upon which each appartment opens separately, instead of communicating with the others. The principal apartment is used as kitchhen, parlour, and bed-room for the heads of the family... »[66].

Lors de l'agrandissement de la maison afin de répondre aux besoins des nouveaux couples mariés, on occupe souvent une partie de la galerie ouverte, en l'enfermant et créant ainsi un nouvel espace privé[67].

Chez les Slaves du Sud (surtout en Bulgarie) on peut enregistrer des maisons longues sur deux niveaux, dont celui intérieur est d'habitude réservé aux magasins, celui supérieur aux chambres à dormir. Une utilisation curieuse de l'espace construit est signalée par Nikola Pavković[68] ; les nouveaux mariés s'installent dans la cave les premiers mois de leur mariage pour s'isoler du reste du groupe. La variation en rapport avec les saisons est évidente ; en hiver il y a la tendance de se concentrer dans les chambres chauffées ; en été on dort n'importe où, même dans les dépendances. Une autre curiosité est signalée par Friley et

---

[65] Par exemple É. Sicard, *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, 1943, chap. IV ; A. Freudenreich, *Kako narod gradi*, p. 31, 37, 48, 53 ; V. Frolec, *Die Volksarchitektur in Westbulgarien...*, p. 117 ; B. Kojić, *Seoska arhitektura i rurizam*, p. 77.

[66] S. G. B. Saint Clair et C. A. Brophy, *A Residence in Bulgaria*, Londres, 1869, p. 4-5. Voir aussi Dora d'Istria, *Les femmes en Orient*, I, p. 224

[67] G. Kozhuharov, « Narodnata kŭshta v dolinite... », p. 95.

[68] N. Pavković, « Društvene i običajno-pravne ustanove u Imljanima », *Glasnik Zemaljskog Muzeja* VII (*Etnologija*), Sarajevo, 1962, p. 117-139.

Wlahovitj : « Si le logement est assez grand pour permettre la vie commune, on affecte une ou deux pièces aux jeunes mariés ; mais souvent ceux-ci ne rencontrent point une semblable commodité et se casent un peu comme ils peuvent. D'autres fois, plusieurs maisons contiguës sont occupées par les enfants d'une même famille ou par des proches parents, et pour rétablir une sorte de communauté dans l'existence de tous, on a soin de percer dans la muraille d'une maison (d'une pièce) à l'autre, une ouverture par laquelle on se rend de nombreux services et qui permet aussi d'exercer une véritable police mutuelle sur les femmes, quand les maris sont absents de la maison... »[69]. La tendance de mettre les jeunes couples dans des pièces séparées est largement présente[70].

La maison principale (celle où se trouve le foyer et où dort le chef du groupe) est accompagnée ou non par des chambres situées sous le même toit. Elle peut être aussi accompagnée par des maisonnettes isolées, destinées à abriter les couples mariés[71]. L'ensemble, grande maison et maisonnettes, se trouve, de même que les dépendances, dans une même cour entourée d'une clôture. Kanitz décrit un tel cas en Bulgarie : « Autour de la maison mieux construite et mieux couverte du chef de famille (*starešina*) se groupent les chaumières des fils et des gendres... »[72]. Les petites maisons où s'établissent les ménages nouvellement mariés « s'élèvent auprès de la maison commune à tous les membres de la famille. Cette dernière, suivant l'usage général, consiste en un rez-de-chaussée élevé sur une cave où l'on conserve les provisions de vin, d'huile, de graisse etc... (à l'étage) on y arrive par un escalier aboutissant à une *vérandah*. Elle renferme deux chambres séparées par le foyer ; l'une d'elles sert de salle de fête et de logis pour les hôtes »[73]. La même organisation est décrite par Novaković en Yougoslavie[74], qui précise que les petites maisons n'ont pas de poêle. Les maisonnettes sont appelées *vajat* ou *tchardak* en Serbie et *tronjevi* au Monténégro[75].

Milisav Lutovac décrit une grande maison accompagnée par une maison longue dans la région de Métohija : « Le bâtiment principal se trouve au milieu. L'étage supérieur est occupé par une vaste chambre destinée aux hôtes de passage, et la partie inférieure sert d'écurie et de dépôt pour les outils agricoles. Autour du bâtiment principal sont disposées des dépendances pour les personnes et les bêtes de somme. On y remarque une importante maison d'un étage. Elle est partagée en 25 logements, ce qui correspond exactement au nombre de membres mariés de la

---

[69] G. Frilley et J. W. Wlahovitj, *Le Monténégro contemporain*, Paris, 1876, p. 188-189.
[70] Voir aussi B. Milić-Krivodoljanin, « Ekonomski razvitak porodica u selu Nišićima, srez Sarajevo », *Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosni i Hercegovini* (Sarajevo) 13, 1958, p. 7-30.
[71] B. Kojić, *Seoska arhitektura i rurizam*, fig. 155 ; É. Sicard, *La zadruga dans la littérature serbe (1850-1912)*, Paris, 1943, p. 56.
[72] F. Kanitz, *La Bulgarie danubienne et le Balkan. Études de voyage (1860–1880)*, Paris, 1882, p. 35.
[73] *Ibid.*, p. 164.
[74] D. Novakovitch, *La zadruga. Les communautés familiales chez les Serbes*, Paris, 1905, p. 68.
[75] M. Barjaktarović, « Forms of Ownership as Types of Traditional Institution in Yugoslavia », *Ethnologia Slavica* (Bratislava), 6, 1976, p. 111.

zadruga. Pour ceux qui se marieront, des nouveaux logements seront ajoutés. Chaque membre marié a dans son logement son bien personnel ; vêtements, lits, métier à tisser, etc... »[76]. L'absence du système de chauffage (cité aussi plus haut) dans les chambres habitées par les couples est presque une règle, l'unique feu étant celui de la pièce principale où on prépare les repas, où dorment habituellement les chefs du groupe et éventuellement les vieillards, les enfants en bas âge (fig. 18).

Qu'arrive-t-il de la maison en cas de dissolution du groupe ? Vaclav Frolec reprend des observations faites par D. Marinov au début du siècle ; dans une situation normale où la zadruga se sépare pacifiquement pour donner naissance à deux ou plusieurs autres zadruga ayant les meilleurs relations entre elles, « the *stareshina* prepared the joint family for division in advance. If the decided that the zadruga would divide, he determined the places where the new houses would be built »[77]. Parfois c'est le cadet qui reste dans la maison tandis que ses frères la quittent. Mais il arrive que des disputes prennent naissance et qu'au lieu d'une division il y a dissolution pure et simple ; dans ce cas la solution est difficile à trouver et exprime les relations de force qui s'établissent entre les anciens associés.

3. Les Slovaques

Il est probable que toutes les populations d'origine slave ont connu par le passé une organisation en groupes domestiques nombreux. Cette organisation, qui s'est bien conservée parmi les Slaves du Sud, s'est conservée aussi parmi les Slaves orientaux. En Europe centrale, ce sont les Slovaques qui semblent avoir le mieux conservé les formes de vie traditionnelle[78]. Le père reste avec ses fils, la fille quitte la maison et son groupe apparenté (*celad*) lors de son mariage sans emporter des biens immobiliers[79]. La maison sera donc habitée par le père et ses fils mariés. Ils peuvent habiter ensemble, ils peuvent aussi détacher des parties pour chacun, ce qui arrive surtout lorsque les frères perdent leur père et qu'ils divisent la maison. Une fois que l'un d'eux reçoit sa partie, il peut la vendre à des étrangers même et acheter une autre partie d'une maison s'installant à son tour parmi des personnes qui ne lui sont pas apparentées[80]. Il semble que les groupes domestiques étendus étaient la forme habituelle de vie au Moyen Âge[81]. Il sera

[76] M. Lutovac, *La Métohija. Étude de géographie humaine*, Paris, 1935, p. 38.
[77] V. Frolec, « The Joint Family and its Dwelling in Western Bulgaria », p. 76.
[78] S. Švecová, « Spoločníci v Čičmanoch », *Národopisný věstník československý* (Brno) 1 (34), 1966, p. 78-97, voir aussi le tableau, p. 79.
[79] Ead., « Príbuzenské vzťahy v Čičmanoch a postavenie ženy v rodine », *Slovenský národopis* (Bratislava) 15, nº 3, 1967, p. 376.
[80] Ead., « Spoločníci v Čičmanoch », p. 96-97.
[81] Ead., « Die Beziehungen zwischen Architektur und Familienorganisation in der Slowakei », dans *Europa et Hungaria*. *Congressus ethnographicus in Hungaria*, Budapest, 1965, p. 432.

donc normal de constater que c'est en Slovaquie qu'on trouvera le plus facilement les formes de maisons typiques pour les groupes domestiques nombreux.

On doit citer, comme dans les cas précédents, les constructions qui ne présentent rien de caractéristique : une pièce de passage, qui abrite parfois le foyer, une pièce habitée, chaude, principale, et une troisième, froide, qui sert de cellier. Dans ces cas, la manière dont on dort est celle signalée pour les Slaves du sud, en relation avec les saisons. À chaque fois que cela est possible, les plus jeunes dorment à l'extérieur de la maison, dans des celliers, des granges[82]. On dort régulièrement aussi dans le cellier froid compris dans les plans des maisons. Dans un exemple fourni par Jan Botik on voit installés dans une chambre froide 14 lits (fig. 19)[83]. La chambre chaude, la meilleure, est réservée aux personnes âgées, au chef du groupe et à sa femme, aux femmes ayant des enfants en bas âge[84].

La tendance d'installer des lits partout se retrouve en Moravie aussi, si le nombre de personnes composant le groupe domestique le rend nécessaire[85].

On connaît en Slovaquie aussi des formes caractéristiques et qui trahissent la composition du groupe domestique. Jan Botik considère que ces formes apparaissent lorsque le groupe domestique comprend de nombreuses personnes[86]. La maison double (fig. 20) reflète la situation où il y a deux groupes apparentés ; les relations ne sont pas toujours les mêmes, elles vont depuis les relations étroites et jusqu'à la séparation[87]. Bednarik parle même d'une *Doppelfamilie* qui correspond à un *Doppelhaus* et publie un plan typique[88]. Švecová insiste sur cet aspect en affirmant que la maison avec deux foyers (fig. 21) exprime l'existence de deux unités sociales distinctes[89].

Des fois on se trouve devant des vraies maisons longues, groupant plusieurs appartements installés sous un même toit ; elles sont habitées par des

---

[82] J. Mjartan, « Die volkstümliche Baukunst », dans E. Horváthová et V. Urbancová (éd.), *Die slowakishe Volkskultur. Die materielle und geistliche Kultur*, Bratislava, 1972, p. 144 ; V. Frolec, « Přispěvek k moravsko-slovenským vztahům v lidovém stavitelství na území Bílých Karpat », *Slovenský národopis* 14, 1966, p. 326 ; S. Švecová, « Die Beziehungen zwischen Architektur und Familienorganisation... », p. 432.

[83] J. Botík « Rodina ako determinujúci činitel' foriem obydlia », *Lidová stavebni kultura* (Brno) 7 – nº thématique *Lidová stavebni kultura v československých Karpatech a přilehlých územích* (éd. invité V. Frolec), 1981, p. 160.

[84] S. Švecová, « Die Beziehungen zwischen Architektur und Familienorganisation... », p. 432-433 ; ead., « Haus- und Familienform in der Slowakei », *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* (Berlin) 13, première partie, 1967, p. 94.

[85] Voir les plans publiés par V. Frolec, « Stavební vývoj obce a bydlení », *Horní Veštonice* (Brno) 1, 1984, fig. 53 et 56-57.

[86] J. Botik, « Rodina ako determinujúci činitel' foriem obydlia », p. 185.

[87] *Ibid.*, p. 169 et 171 ; S. Švecová, « Rodinné a majetkové delenie v l'udovom bývaní », *Český lid* (Prague), 51, nº 1, 1964, p. 16.

[88] R. Bednárik, *L'udové stavitel'stvo na Kysuciach*, Bratislava, 1967, p. 32 et 319.

[89] S. Švecová, « Die Beziehungen zwischen Architektur und Familienorganisation... », p. 433-434. Voir aussi ead., « Haus- und Familienform in der Slowakei », p. 98.

groupes domestiques nombreux[90]. Certaines maisons longues forment une ligne droite ; d'autres forment un angle droit[91]. Quelquefois la maison se développe en hauteur[92]. On trouve aussi le plan qui s'agrandit horizontalement mais non seulement en longueur, et donne naissance à des surfaces construites qui couvrent une superficie carrée groupant quatre compartiments similaires, appartenant chacun à un autre groupe[93]. J'ai pu observer dans des villages slovaques des maisons longues formant deux lignes droites parallèles, situées d'un côté et de l'autre de la même cour (fig. 22).

4. Exemples du Caucase

Les Ossètes ont une origine indo-européenne ; leur société est une société en armes, où la vendetta constitue un phénomène courant. Leur habitat, comme d'ailleurs celui de bien d'autres populations caucasiennes basées sur des structures semblables, a des éléments qui tiennent compte de la composition du groupe domestique et en même temps des besoins de défense. Maxime Kowalewski décrit leur habitat en utilisant les données connues au XIX^{e} siècle, lorsque les caractères traditionnels étaient encore évidents[94].

Chaque maisnie constitue un *kaou*, un « feu » installé d'habitude isolé par rapport aux autres *kaou*. Le groupe domestique comprend plusieurs dizaines de personnes qui, en se divisant, donnent naissance avec le temps à des hameaux formés par des « feux » apparentés. Au milieu d'une cour entourée d'une clôture puissante en pierres s'élève une tour (le *galouane*) ; elle est placée au milieu ou dans l'un des angles de la cour et sa forme rappelle celle d'une pyramide tronquée. Elle a de trois à huit étages. À côté d'elle se trouve la salle à manger commune, appelée *khadzar* et des habitations construites pour chaque couple. S'ajoute un édifice appelé *kounatskaïa*, ouvert aux hôtes de passage. La pièce principale de l'ensemble est celle qui renferme le foyer, pièce de grandes dimensions et qui peut accueillir tous les membres du groupe domestique. Aux heures du repas les hommes les plus âgés sont servis en premier, ensuite les jeunes hommes

---

[90] V. Frolec, « Přispěvek k moravsko-slovenským vztahům... », p. 324 ; S. Švecová, « Haus- und Familienform in der Slowakei », p. 97 ; ead., « Die Beziehungen zwischen Architektur und Familienorganisation... », p. 434 ; J. Botik, « Rodina ako determinujúci činitel' foriem obydlia », p. 182 ; L. Foltyn, *Volksbaukunst in der Slowakei*, Prague, 1960, p. 37 ; S. Kovačevičová, « Zmeny sídelných typov, centier a dominánt dedín na Slovensku v posledných desaťročiach », *Slovenský národopis* 14, nº 4, 1966, p. 620-649.

[91] S. Švecová, « Malomestské a mestské formy ľudového staviteľstva na západnom Slovensku », dans *Ľudové staviteľstvo a bývanie na Slovensku*, Brno, 1963, p. 166.

[92] J. Botik, « Rodina ako determinujúci činitel' foriem obydlia », p. 163.

[93] S. Švecová, « Rodinné a majetkové delenie v l'udovom bývaní », p. 2 ; J. Botik, « Rodina ako determinujúci činitel' foriem obydlia », p. 179.

[94] M. Kowalewski, *Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier ossétien*, Paris, 1893, p. 41 *sq*.

célibataires, puis les femmes âgées et les plus jeunes. On ne prend pas les repas en commun. Le centre de la pièce est occupé par le foyer surmonté d'une ouverture qui perce le toit ; accrochée à une poutre en bois se trouve la chaîne qui supporte une marmite en cuivre ; à droite il y a le banc en bois des hommes ; à gauche, celui des femmes. Le nombre des logements occupés par des couples (appelés *ouate*) s'accroissent en même temps que les couples se forment. Les jeunes gens non mariés dorment dans la pièce destinée aux hôtes lorsqu'il fait froid, et, lorsque le temps le permet, dans les champs, dans la cour. La chambre des hôtes est située près de la porte ; les hôtes étrangers s'installent ici tandis que les hôtes apparentés avec le groupe vont dans la pièce du foyer (le *khadzar*). Ce dernier a une fonction religieuse importante et les pratiques cultuelles en relation avec lui sont nombreuses.

On peut donc rapprocher l'ensemble ossète de celui typique albanais ; on trouve la tour de défense, la chambre du feu, la chambre des hôtes, les chambres des couples mariés. La description faite par Arthur Byhan[95] confirme ce qui vient d'être dît et ajoute des détails.

Les Géorgiens connaissaient par le passé une forme ancienne d'habitation basée sur l'utilisation d'une pièce unique, commune, appelée *darbazi* (fig. 23). Elle peut évoluer comme ailleurs vers la séparation progressive des fonctions et des couples, d'abord par l'apparition des armoires séparées, ensuite par l'apparition de pièces séparées pour dormir, et enfin par une séparation complète[96]. Robakidze met en relation l'habitat avec le patronyme porté par le groupe, qui, tant qu'il habite une même demeure, garde un patronyme commun[97].

La pièce archaïque, unique, avait de grandes dimensions car elle devait correspondre aux besoins des groupes domestiques composés de nombreuses personnes. Grigolia cite des groupes formés par une centaine de personnes[98]. Lorsque le nombre de personnes s'accroît, on agrandit cette pièce plutôt que de construire des nouvelles. Les gens justifient cette pratique par la nécessité de conserver l'unité du groupe et de surveiller ensemble tout ce qui s'y passe[99]. Georges Charachidzé donne une description précise d'un tel intérieur chez les Svanes. Le foyer central est entouré de trois côtés. La partie ouverte est considérée

[95] A. Byhan, *La civilisation caucasienne*, Paris, 1936, p. 205-206.
[96] R. Kharadze, « Le problème de la famille indivise d'après les sources ethnographiques géorgiennes », dans *Actes du Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Moscou, 1964, p. 12.
[97] A. I. Robakidze, « Patronymy among the peoples of the Caucasus », dans W. Weissleder (éd.) *The Nomadic Alternative. Modes and models of interaction in the African-Asian deserts and steppes,* The Hague - Paris, 1978, p. 372.
[98] A. Grigolia, *Custom and Justice in the Caucasus: the Georgian Highlanders*, Philadelphia, 1939, p. 60.
[99] *Ibid.*, p. 61.

comme partie avant, et elle correspond avec la place des hommes dans la pièce. La partie arrière correspond avec la partie des femmes[100].

La maison géorgienne peut prendre dans son évolution des directions diverses ; ainsi, à côté de la pièce principale viennent s'ajouter les pièces réservées aux couples mariés[101]. Le plan peut évoluer aussi dans le cadre d'une demeure unique mais comprenant des pièces à fonction diverse ; on trouve la chambre du feu, la chambre des hôtes, les chambres à dormir des couples[102]. Il se peut aussi que ces fonctions soient résolues de manière séparée. Mihail Garakanidze publie toute une série de relevés de maisons comprenant plusieurs chambres avec des fonctions différenciées (fig. 24)[103].

Société en armes, la société géorgienne a construit des tours habitées. Charachidzé constate chez les Xevsur une séparation par sexes en rapport avec les étages des tours[104]. Le rez-de-chaussée est réservé au gros bétail, le premier étage aux moutons, le suivant aux femmes et aux enfants et le dernier aux hommes. On peut trouver aussi les cas où le rez-de-chaussée abrite à la fois les femmes, les enfants et les animaux, le premier étage les hommes, tandis que le dernier sert de grenier.

Arthur Byhan décrit les tours des Tchétchen situées dans des cours entourées d'une forte clôture en pierres : le rez-de-chaussée sert d'écurie, le premier étage est la cuisine des femmes ; le deuxième étage, muni d'un balcon, est habité par le chef du groupe domestique et par les autres hommes[105]. À côté de la tour, une maison à un ou à deux niveaux comprend les meilleures pièces de l'ameublement, et sert à la réception des hôtes. Donc, l'élément fortifié, l'étage des femmes qui coïncide avec le foyer, l'étage des hommes et la pièce des hôtes ont retrouvé les fonctions classiques pour ce type de société en armes.

5. Exemples de Roumanie

Les Roumains vivent dans des groupes domestiques basés sur l'existence d'un seul couple marié habitant avec des enfants non-mariés. Mais, dans certaines régions de la Transylvanie, administrée jadis par l'Autriche, les villages situés sur la frontière ont été organisés en formations paramilitaires qui constituaient la *Militärgrenze*. Dans ces villages il était interdit de diviser les groupes domestiques

---

[100] G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation*, Paris, 1968, p. 75-79 ; voir aussi A. Byhan, *La civilisation caucasienne*, p. 44, 47 et 100-101.
[101] A. I. Robakidze, « Patronymy among the peoples of the Caucasus », p. 372.
[102] F. Baumhauer, *Forschungen über die Hausformen in Georgien*, Hambourg, 1928, p. 62 ; A. Byhan, *La civilisation caucasienne*, p. 45.
[103] M. Garakanidze, *Gruzinskoe dereviannoe zodcestvo*, Tbilissi, 1959.
[104] G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne*, p. 74.
[105] A. Byhan, *La civilisation caucasienne*, p. 179-180.

et les propriétés, ce qui a donné naissance de manière artificielle à des groupes domestiques nombreux, et ceci malgré les séparations effectuées à l'insu des autorités. Les maisons caractéristiques sont disparues mais j'ai pu reconstituer dans le département de Hunedoara le plan d'une pareille bâtisse à l'aide des descriptions faites par des vieillards[106]. Sous un même toit se trouvait la grande pièce du foyer, où on préparait les repas, où dormait le chef du groupe et sa femme, où se réunissait le groupe. À côté, il y avait les chambres séparées réservées aux couples, l'ensemble formant une typique maison longue.

Des maisons doubles existent aussi, mais bien rarement ; je les ai vues dans le Pays de Haţeg (fig. 25) ; Gh. Focșa signale des maisons doubles enterrées dans le sud de la Petite Valachie, appartenant à des frères[107].

Les Tatars installés en Dobroudja durant l'époque où l'Empire ottoman administrait la région vivaient dans des formations sociales basées sur la consanguinité. Au niveau le plus bas, celui de la maisnie, il y avait les groupes domestiques nombreux dont les contours se sont estompés à mesure que les années passaient, mais qui subsistaient encore au moment de la collectivisation des terres, dans les années cinquante. On a pu enregistrer des maisons longues (fig. 26), ayant parfois plusieurs dizaines de mètres[108] ; l'étable et les magasins, communs, étaient situés sous le même toit.

Les Turcs de Dobroudja connaissaient aussi les groupes domestiques nombreux, composés surtout par des frères mariés. Les plans de leurs maisons arrivent souvent dans ces cas à avoir deux pièces identiques, latérales, situées d'un côté et de l'autre d'une pièce centrale abritant le foyer, où on prépare et on prend les repas. Des fois, l'une des pièces latérales est la pièce des femmes et l'autre celle des hommes et des hôtes[109]. Gh. Petrașcu publie plusieurs maisons de la ville de Mangalia, en Dobroudja[110] ; parmi les plans on remarque trois qui sont des typiques maisons doubles, mais on ne connaît pas le groupe ethnique des constructeurs ni des personnes qui les habitent ; probablement des Turcs, peut-être aussi des Grecs (fig. 27).

6. Exemples de France

Disparues tôt, les communautés taisibles françaises sont moins connues que celles de l'Europe orientale. Une bonne description de la maison d'une telle

---

[106] P. H. Stahl, *Planurile caselor româneşti ţărăneşti*, Sibiu, 1958.
[107] Gh. Focșa, « Elemente decorative la bordeiele din sudul regiunii Craiova », *Studii şi cercetări de istoria artei* 2, nº 3-4, 1955, p. 81-105.
[108] Voir les cas publiés par F. Stănculescu, A. Gheorghiu, P. H. Stahl, P. Petrescu, *Arhitectura populară românească. Dobrogea.* Bucarest, 1957.
[109] P. Petrescu, P. H. Stahl, « Înrâuririle vieţii sociale asupra arhitecturii ţărăneşti dobrogene », *Studii şi cercetări de istoria artei* 4, nº 1-2, 1957, p. 25-40.
[110] Gh. Petrașcu « Pe urmele unei arhitecturi populare valoroase ». *Arhitectura R.P.R.,* 9, 1956, p. 23-27.

communauté (dont le groupe domestique comprenait quelques dizaines de personnes) est celle faite par André Marie Dupin vers le milieu du XIX[e] siècle[111]. Henriette Dussourd reconstitue le plan de la maison qui est tout à fait typique par les ressemblances qu'il présente avec les plans antérieurement décrits[112]. Ainsi, il y a la pièce centrale grande, qui abrite le feu ; à côté se trouve la pièce où vit le chef du groupe et sa femme. Du côté opposé se trouvent plusieurs chambres qui donnent sur un couloir, chaque chambre étant le compartiment réservé à un couple marié ; une partie de la chambre est occupée par les enfants, l'autre par les parents.

Enfin, une autre forme, qui semble être plus ancienne, est décrite par Patricia Gaillard-Bans[113]. Elle signale pour la Bretagne des maisons longues, mais c'est un autre aspect qui distingue la région des autres régions européennes. À l'intérieur d'une chambre unique, grande, chauffée, qui sert de cuisine et de lieu de réunion, les couples associés occupent chacun un lit à part. Il s'agit de lits fermés, typiques des régions nordiques européennes, qui gardent bien la chaleur pendant les mois froids, mais qui constituent en même temps un espace réservé aux couples et les isole du reste de la communauté domestique.

*

On se trouve donc devant une impressionnante suite d'éléments communs dans l'organisation des maisons des groupes domestiques étendus européens. On peut distinguer à l'intérieur de l'ensemble, les cas des sociétés basées sur une structure tribale et qui, sociétés guerrières, construisent et habitent des tours. Les matériaux que je présente ici ne sont qu'un premier essai de synthèse sur le plan européen, mais les données concernant d'autres pays sont également intéressantes et riches. C'est le cas par exemple de l'Italie, des régions nordiques de l'Europe, qui formeront l'objet d'une autre étude.

---

[111] A. M. Dupin, *Excursion dans la Nièvre. Visite à la communauté des Jault*. *Lettre de M. Dupin à M. Etienne…*, Paris, 1840, 16 p.
[112] H. Dussourd, *Les communautés familiales agricoles du centre de la France*, Paris, 1978.
[113] P. Bans-Gaillard, « Maison-longue et famille étendue en Bretagne », *Études rurales* 62, 1976, p. 73-87.

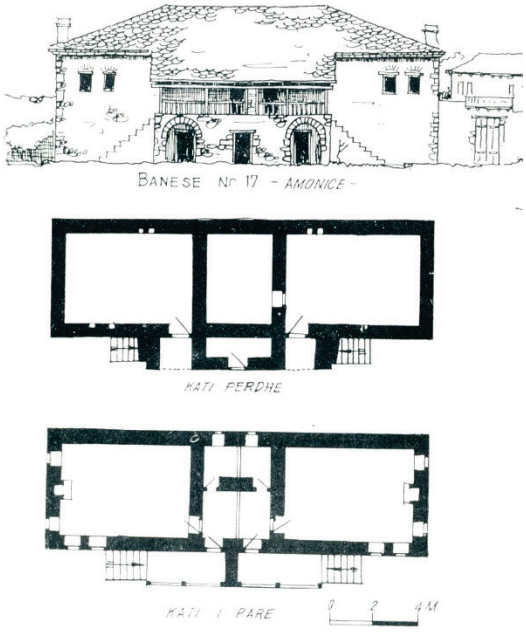


Fig. 1a Maison doubles du village d'Amonicë, Albanie (d'après Emin Riza) ; dans E. Riza, « Banesa popullore në fshatrat e rrethit të Vlorës », *Monumentet* 15–16, 1978, p. 210, planche VII, maison nº 17.

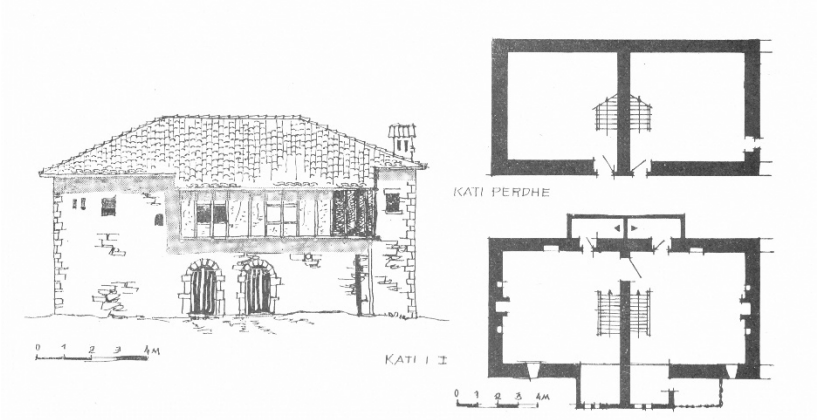


Fig. 1b Maison double du village de Shpërdhet, Albanie (d'après Pirro Thomo) ; dans P. Thomo, *Banesa fshatare e Shqipërisë veriore*, Tirana, 1981, p. 160, fig. 36.

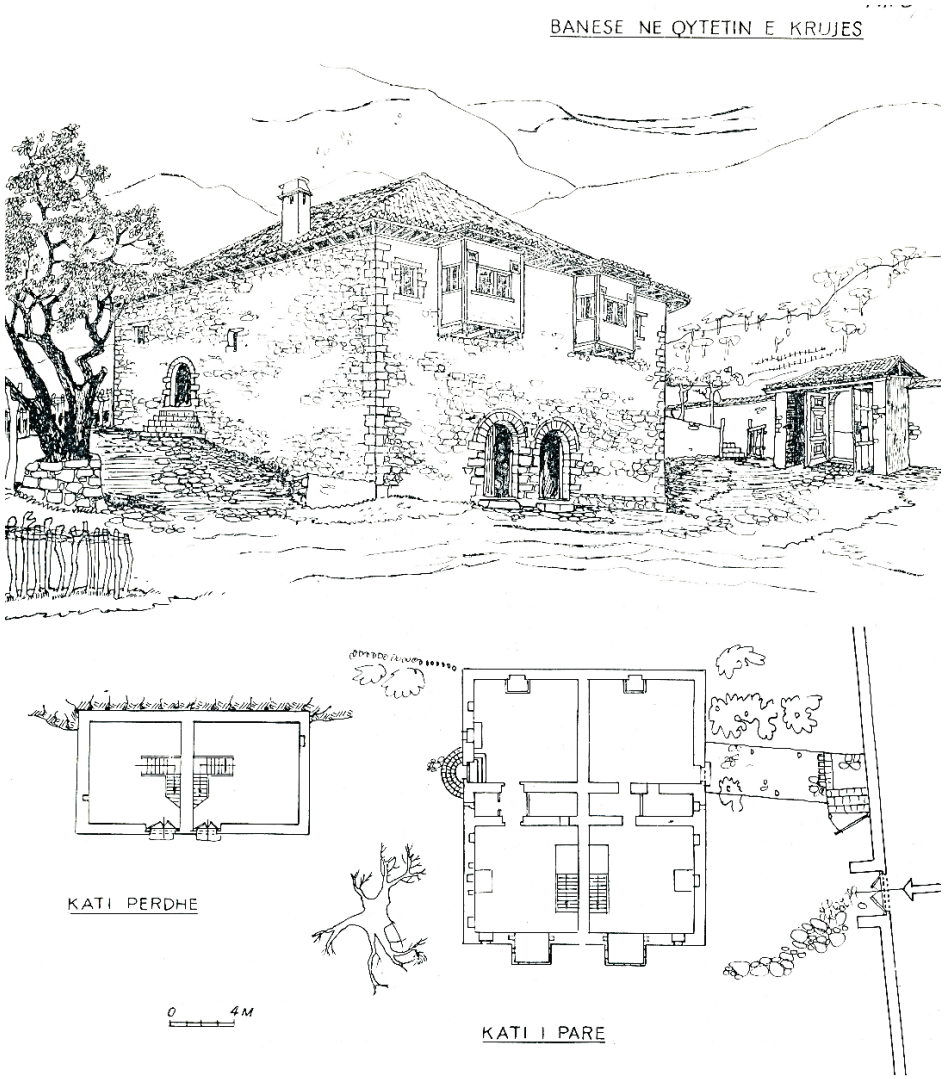


Fig. 2 Maison double de Kruja, Albanie (d'après Emin Riza) ; dans E. Riza, « Banesa dyfamiliare në qytet », *Monumentet* 2, 1981, p. 115-125, p. 123, planche V, maison nº 8.

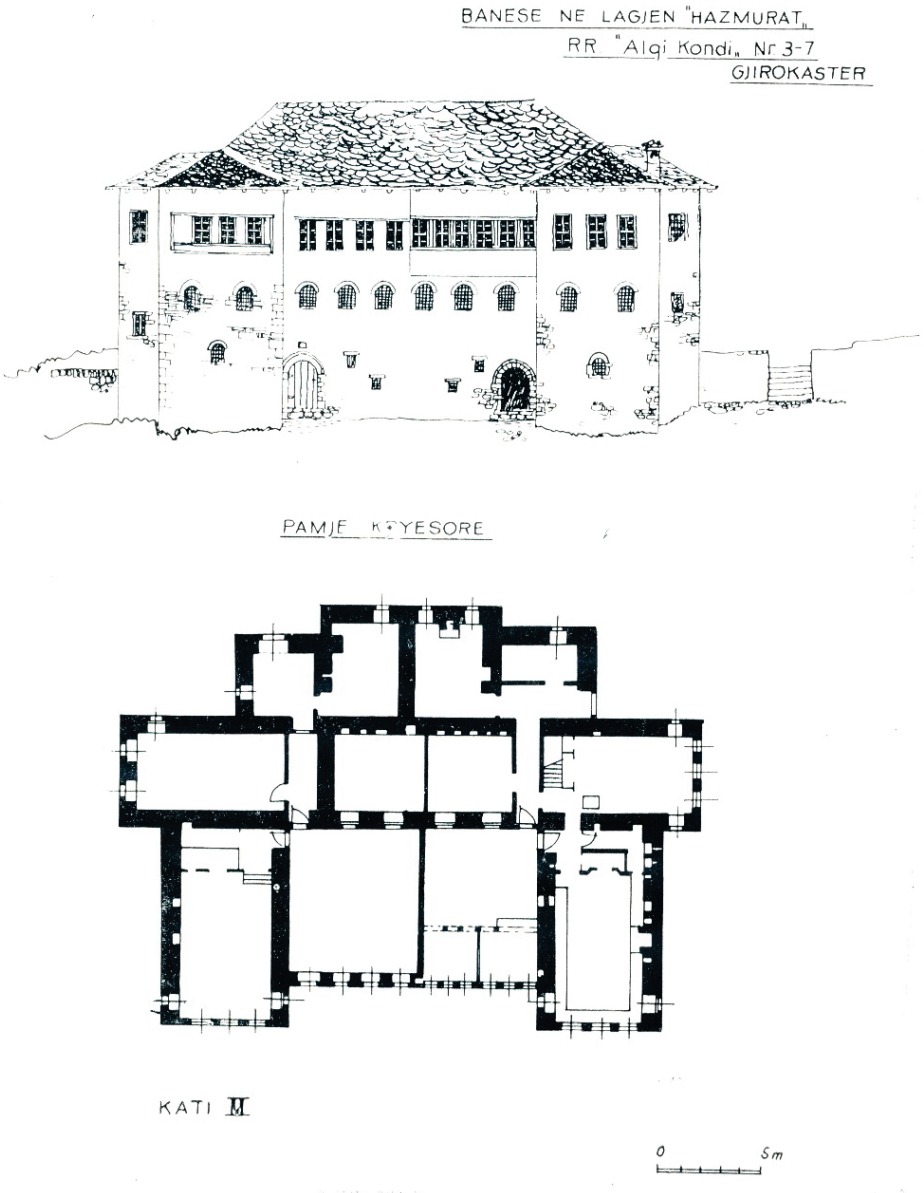


Fig. 3 Maison double de Gjirokastra, Albanie (d'après Emin Riza). Façade et plan du deuxième niveau ; dans E. Riza, « Banesa dyfamiliare në qytet », p. 119, planche I, maison nº 3.

Fig. 4 Maison albanaise quadruple appartenant à quatre frères, du village de Vrapčište (Macédoine). Photo Paul H. Stahl, 1976.

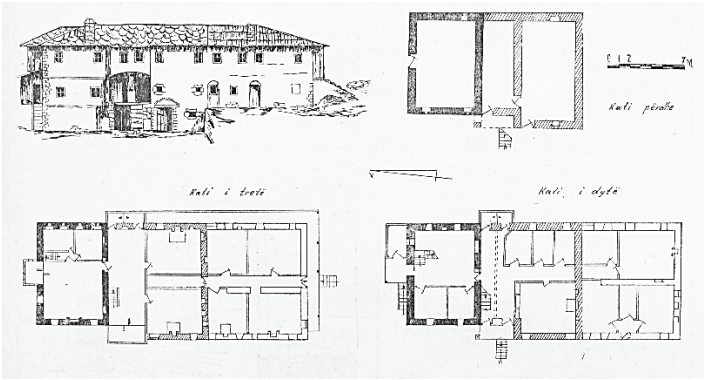


Fig. 5 Maison de Qarrishtë (Albanie), construite en trois étapes (d'après Ali Muka). En haut, le plan du rez-de-chaussée ; en bas, à droite, le deuxième niveau, à gauche le troisième ; dans A. Muka, « Constructions dans les environs de Librazhd », *Ethnographie albanaise* 10, 1980, p. 221, planche VI.

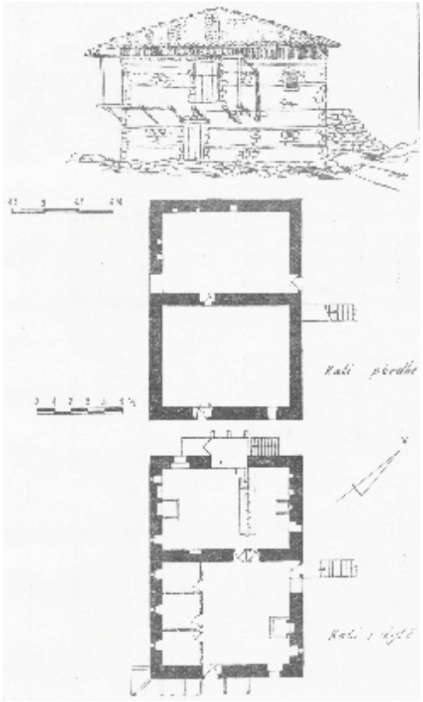


Fig. 6 Maison en pierre, avec séparations intérieures en bois, Letëm, Albanie (d'après Ali Muka) ; dans A. Muka, « Constructions dans les environs de Librazhd », *Ethnographie albanaise* 10, 1980, p. 217, planche II.

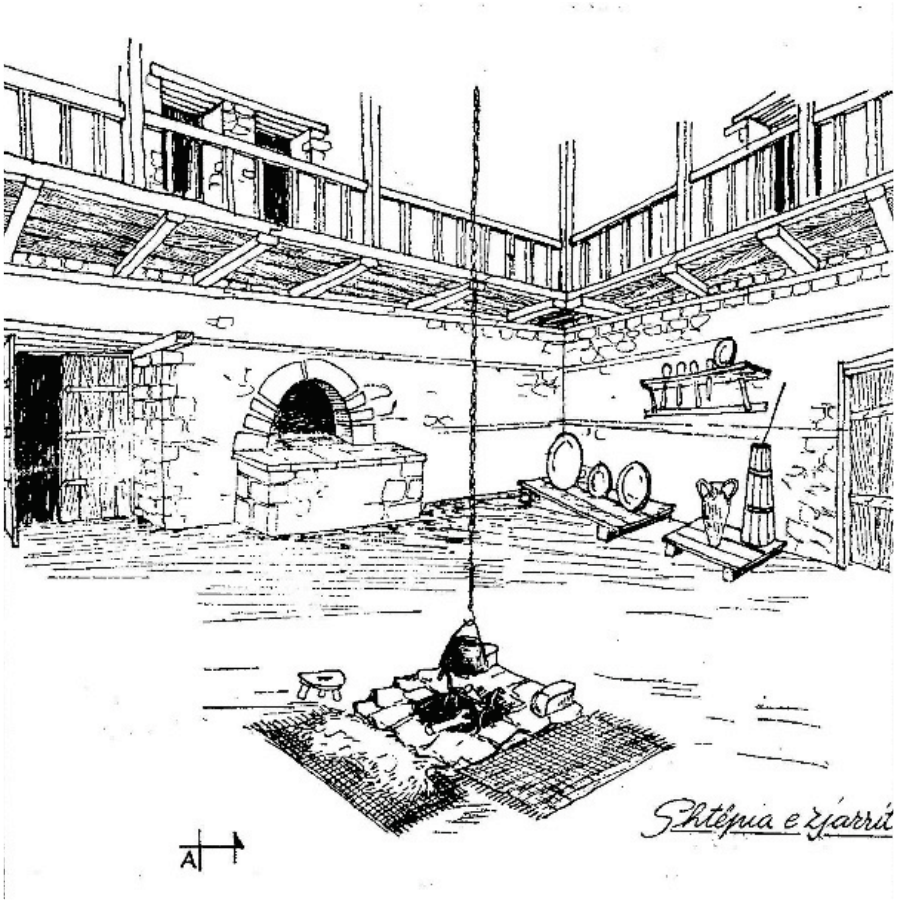


Fig. 7 Foyer central entouré de chambres à dormir, dans une maison fortifiée (d'après Ali Muka) ; dans A. Muka, « L'habitation d'une grande famille rurale dans la Malessie de Tirana (Petite-Shëngjin) », *Culture populaire albanaise,* 1982, p. 138, planche III.

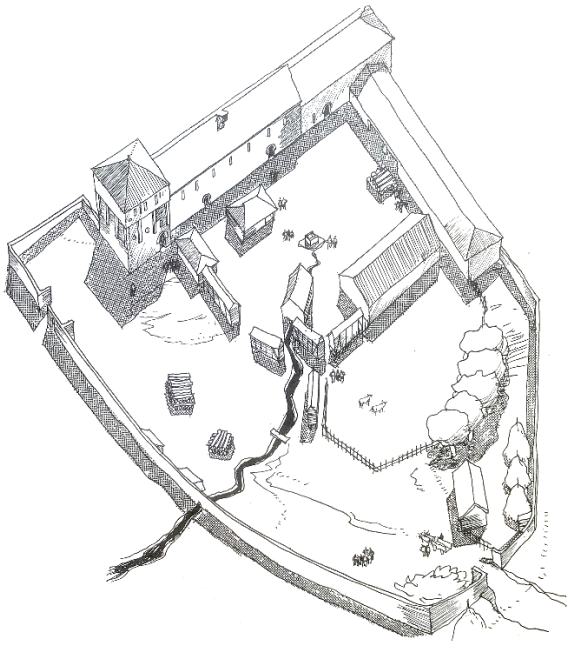


Fig. 8a Tour habitée à Đurakovac [alb. Gjurakoc] (d'après Branislav Kojić) ; dans B. Kojić, *Seoska arhitektura i rurizam: teorija i elementi*, Belgrade, 1973, p. 73, fig. 115.

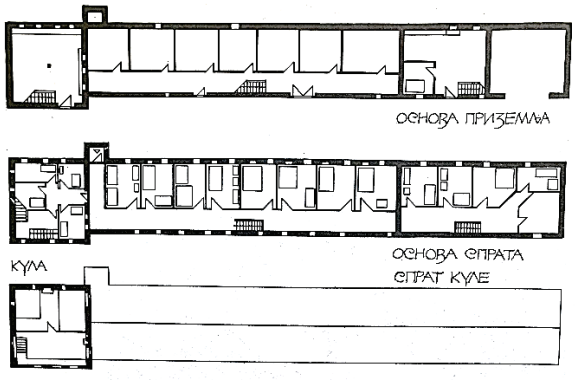


Fig. 8b Rangée de chambres à dormir à Đurakovac [alb. Gjurakoc] (d'après Branislav Kojić) ; dans B. Kojić, *Seoska arhitektura i rurizam…,* Belgrade, 1973, p. 74, fig. 116.

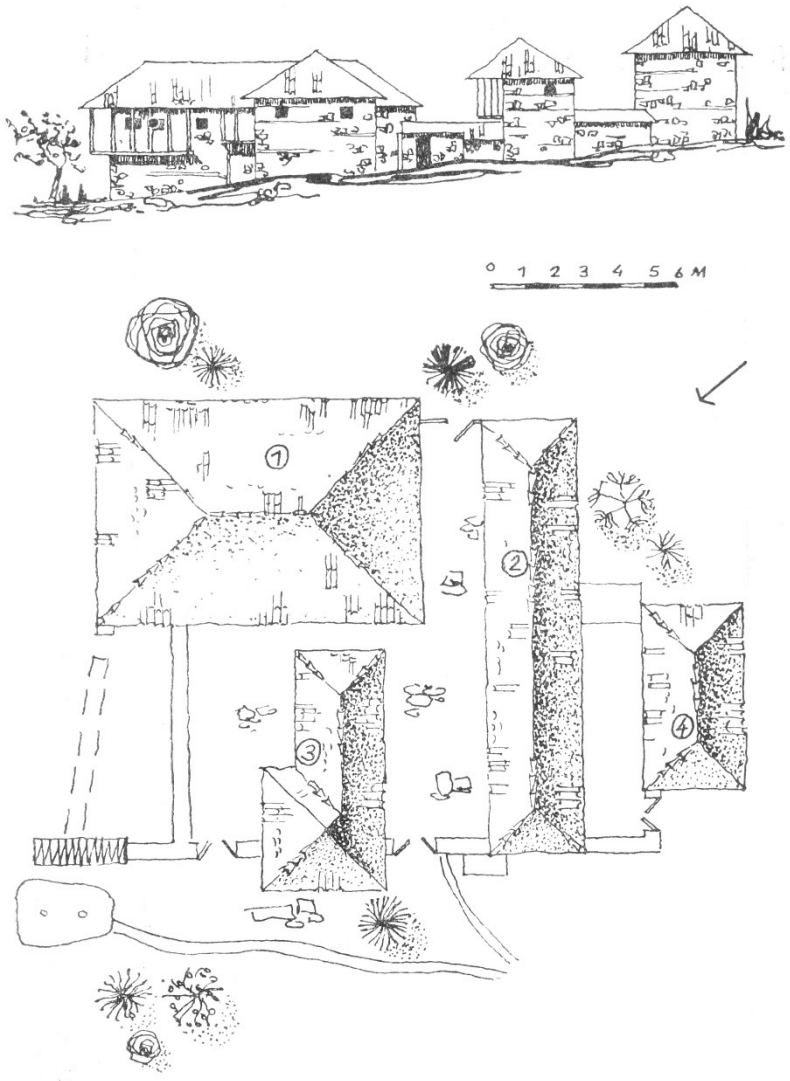


Fig. 9a Maison fortifiée à foyer central et chambres à dormir, au village de Petit Shëngjin [alb. Shëngjini i Vogël] (d'après Ali Muka). La grande maison (1) ; les chambres à dormir (2) ; le grenier à céréales (3) ; le fenil (4) ; dans A. Muka, « L'habitation rurale dans la Malessie de Tirana (XIX^{e} siècle – commencement du XX^{e}) », *Ethnographie albanaise* 9, 1979, p. 253, planche X.

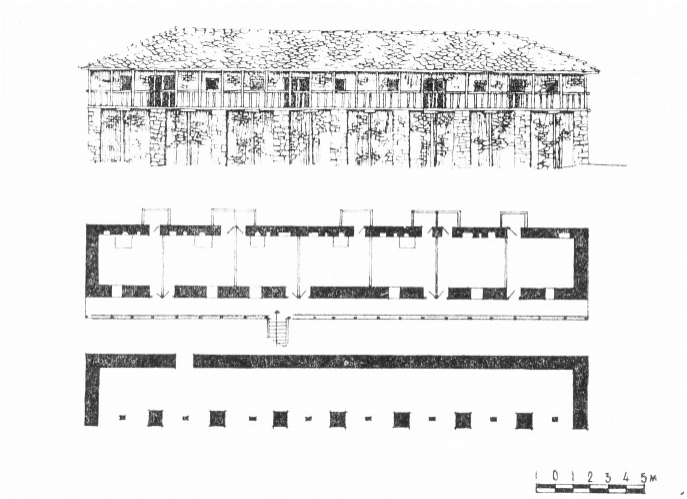


Fig. 9b Maison fortifiée à foyer central, et chambres à dormir, au village de Petit Shëngjin [alb. Shëngjini i Vogël] (d'après Ali Muka). Le plan des chambres à dormir (2) ; dans A. Muka, « L'habitation rurale dans la Malessie... », p. 252, planche IX-1.

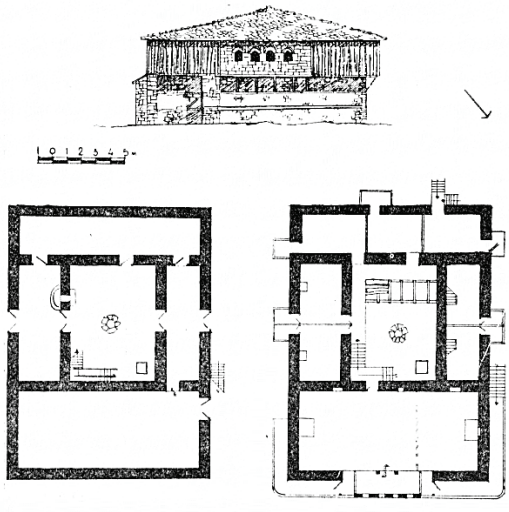


Fig. 9c Maison fortifiée à foyer central, et chambres à dormir, au village de Petit Shëngjin [alb. Shëngjini i Vogël] (d'après Ali Muka). Le plan de la grande maison (1), avec son foyer central ; dans A. Muka, « L'habitation rurale dans la Malessie... », p. 252, planche IX-2.

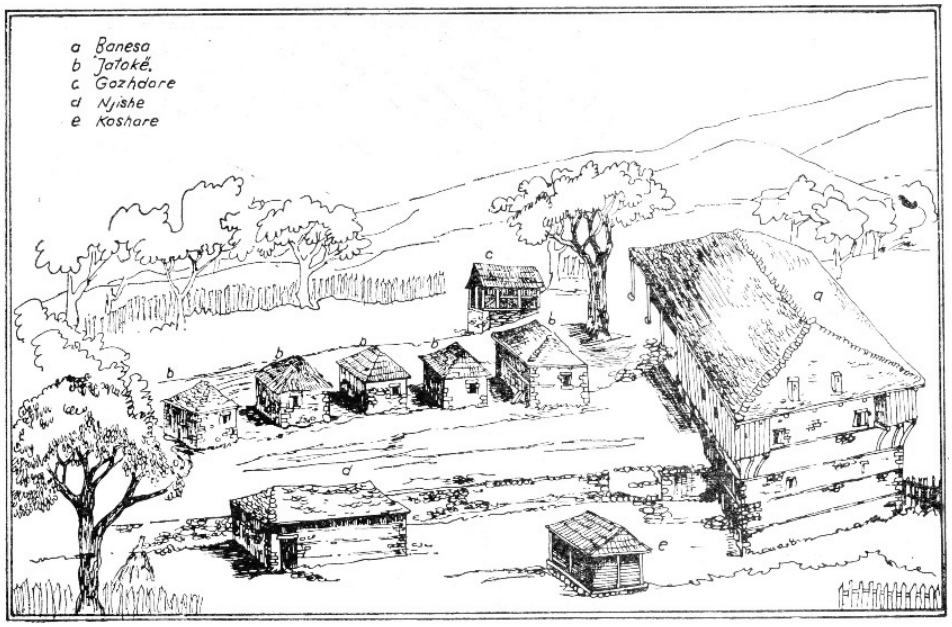


Fig. 10 Grande maison accompagnée par des cabanes (*jatakë*) isolée, dans le village de Pashtresh (d'après Ali Muka) ; dans A. Muka, « L'architecture populaire des agglomérations du Shpat », *Ethnographie albanaise* 13, 1984, p. 234, planche III.

Fig. 11 Maison longue des Slaves macédoniens, en Yougoslavie (village de Zubovce). Photo Paul H. Stahl, 1976.

Fig. 12 La maison de trois frères macédoniens composée de trois compartiments identiques (village de Zubovce, Yougoslavie). Photo Paul H.Stahl, 1976.

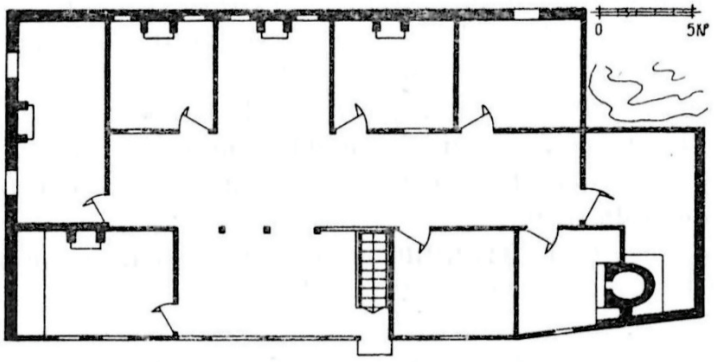


Fig. 13 Maison longue bulgare de Teshovo, dans la région des Rhodopes (d'après Rachel Anguelova) ; dans R. Anguelova, « Vŭzrozhdenski kŭshti ot Yugozapadnite Rodopi », *Izvestiya na sektsyata za teoriya i istoriya na gradoustroĭstvo arkitektura* 19, 1966, p. 143, fig. 13.

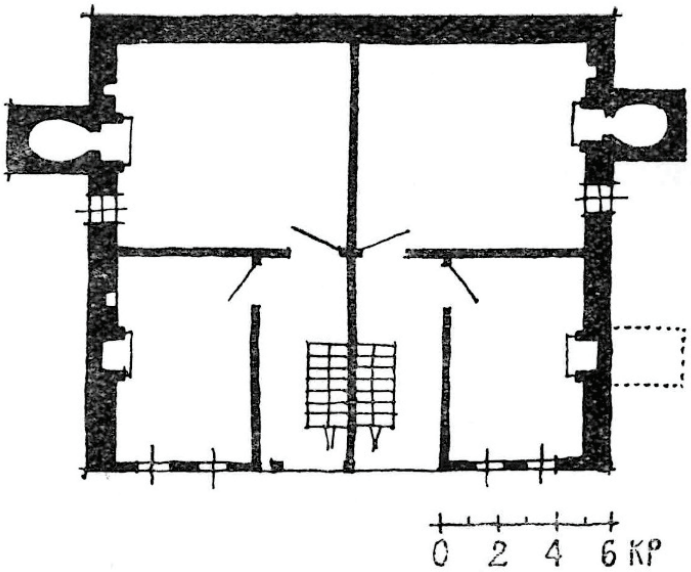


Fig. 14 Maison double bulgare de la région de Pirin (d'après Georgi Kozhuharov) ; dans G. Kozhuharov, « Narodnata kŭshta v dolinite na rekite Struma i Mesta prez vtorata polovina na XIX v. », *Izvestiya na sektsyata za teoriya i istoriya na gradoustroĭstvo arkitektura* (Sofia), 19, 1966, p. 52, fig. 24.

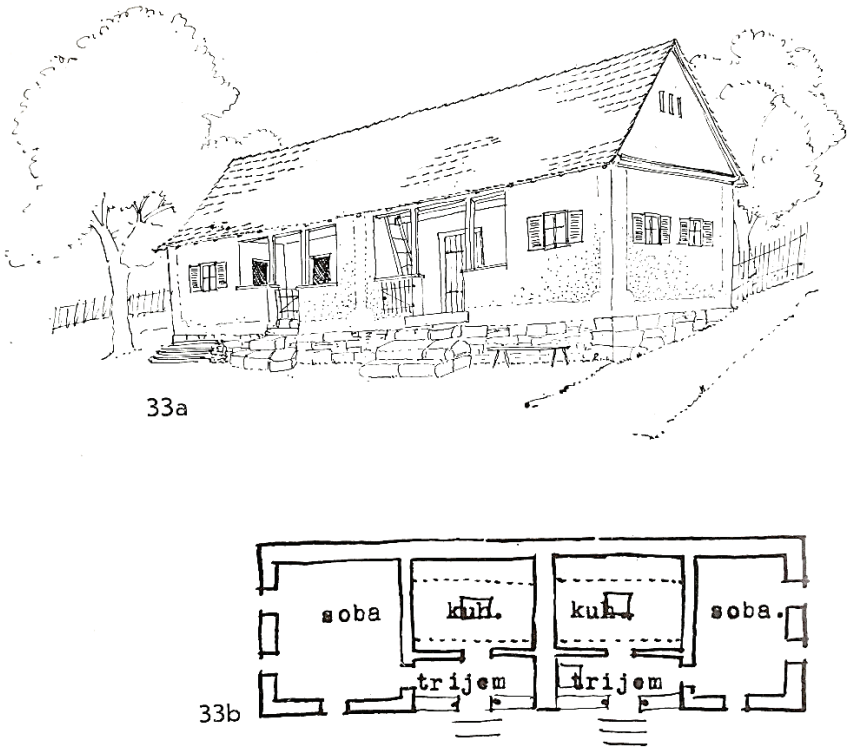


Fig. 15 Maison double croate de Golobrdac (d'après Aleksandar Freudenreich) ; dans A. Freudenreich, *Kako narod gradi*, Zagreb, 1972, p. 32, fig. 33a et 33b.

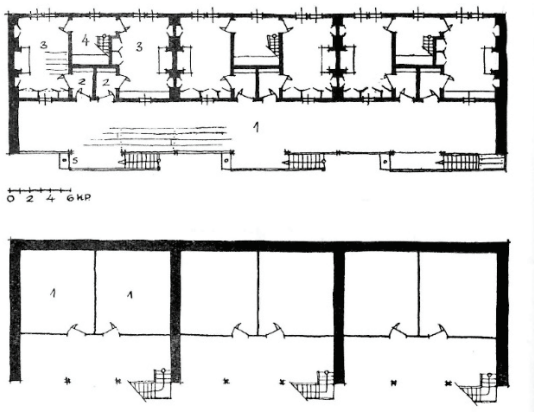


Fig. 16 Maison triple bulgare, Yakoruda (d'après Georgi Kozhukarov). Dans G. Kozhuharov, « Narodnata kŭshta... », p. 74, fig. 48.

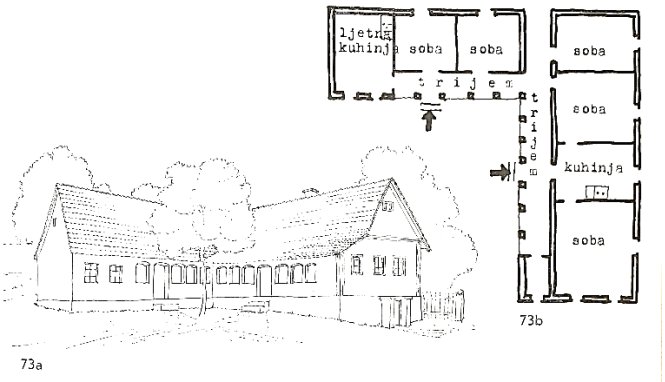


Fig. 17 Maison longue croate en forme de L, de Ožegovci (d'après Aleksandar Freudenreich) ; chambre à dormir (*soba*), cuisine (*kuhinja*), véranda (*trijem*) ; dans A. Freudenreich, *Kako narod gradi*, p. 53, fig. 73a et 73b.

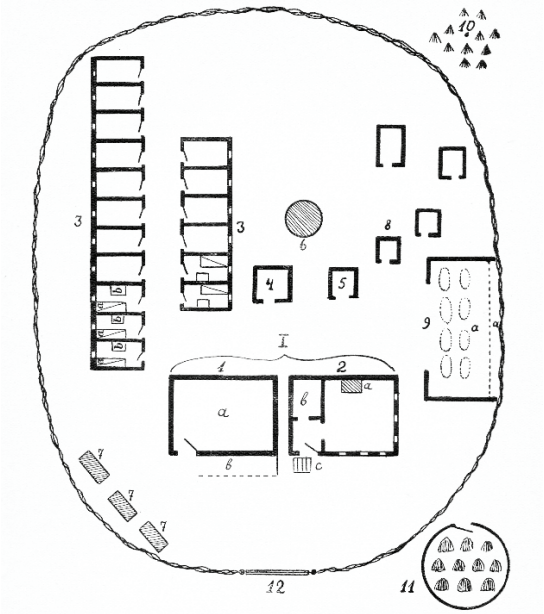


Fig. 18 Maison du village de Deva, Metohija (d'après Milisav Lutovac) ; I – maison habitée ; 1 – rez-de-chaussée, écurie ; 2 – étage, chambre de réception et petite chambre ; 3 - chambres destinées aux couples mariés (avec lit et métier à tisser) ; 4 – cuisine ; 5 – laiterie ; 6 – boulangerie ; 7 – grenier à maïs ; 8 – cabanes pour le bétail ; 9 – enclos couvert pour les brebis ; 10 – aire de battage ; 11 – fenil ; 12 – porte cochère ; dans M. Lutovac, *La Métohija. Étude de géographie humaine*, Paris, 1935, p. 55.

Fig. 19 Maison slovaque du département de Zvolen (d'après Jan Botík) ; I – chambre habitée ; II – chambre de passage ; III – chambre noire ; IV – chambre à dormir ; dans J. Botík, « Rodina ako determinujúci činitel' foriem obydlia », *Lidová stavebni kultura* (Brno) 7, 1981 [= *Lidová stavebni kultura v československých Karpatech a přilehlých územích*, éd. V. Frolec], p. 160, fig. 76.

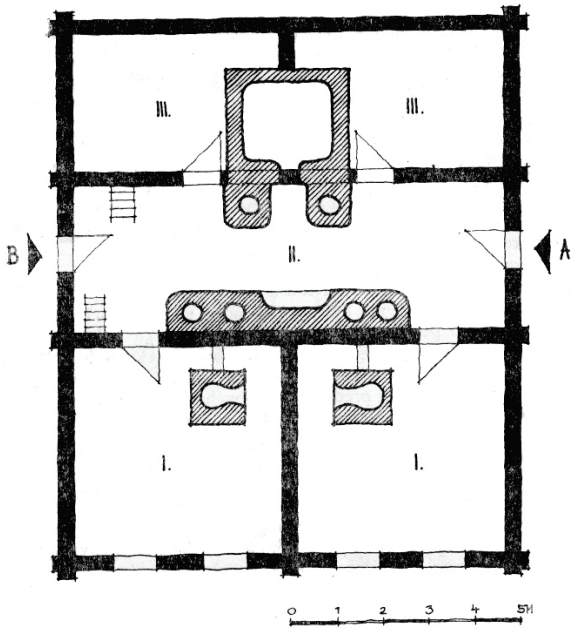


Fig. 20 Maison double du département de Poprad (d'après Jan Botík) ; 1 – chambre habitée ; 2 – chambre de passage ; 3 – cellier ; dans J. Botík, « Rodina… », p. 169, fig. 81.

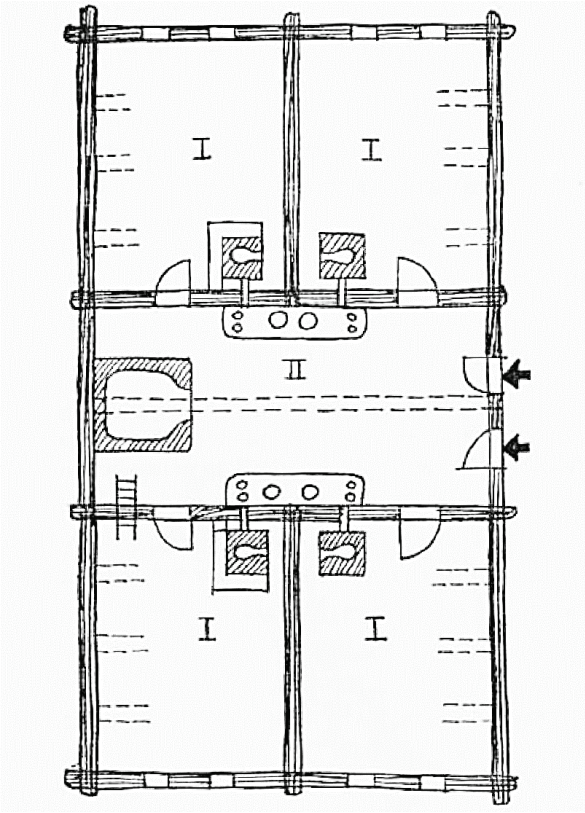


Fig. 21 Maison double de la Slovaquie du Nord – Štôla (d'après Soňa Švecová) ; dans S. Švecová, « Die Beziehungen zwischen Architektur und Familien Organisation in der Slowakei », *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* (Berlin) 13, première partie, 1967, p. 98, fig. 5.

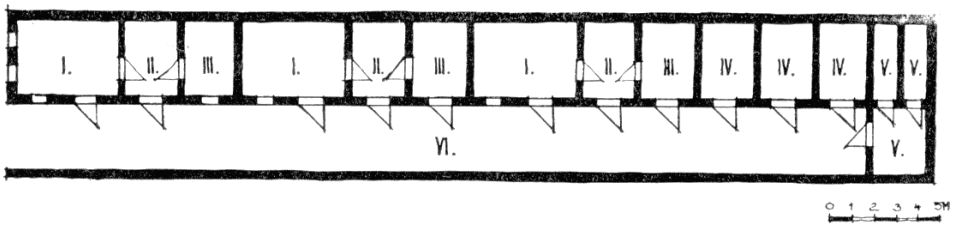


Fig. 22 Maison longue du département de Banská Bystrica : sous un seul toit il y a trois maisons identiques (chambre habitée, pièce de passage, cellier), trois granges et trois étables. La cour longue est parallèle avec la construction (d'après Jan Botík). Dans J. Botík, « Rodina... », p. 181, fig. 86.

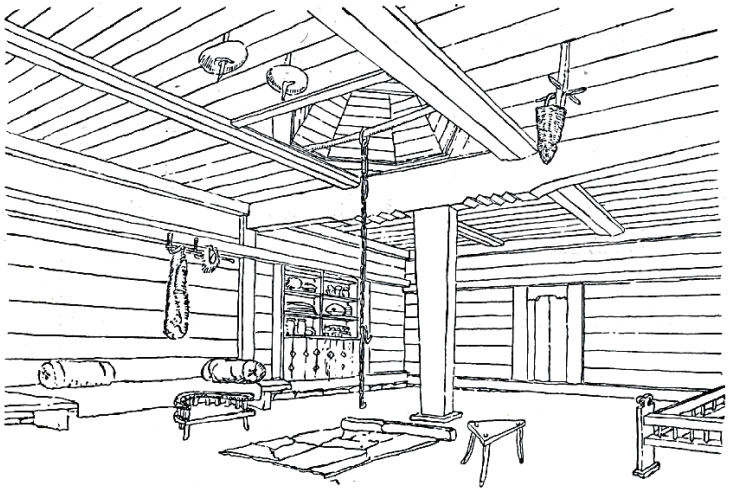


Fig. 23 Intérieur d'un *darbazi* en Ossétie du Sud (d'après Mihail Garakanidze) ; dans M. Garakanidze, *Gruzinskoe dereviannoe zodcestvo*, Tbilissi, 1959, planche 39-2.

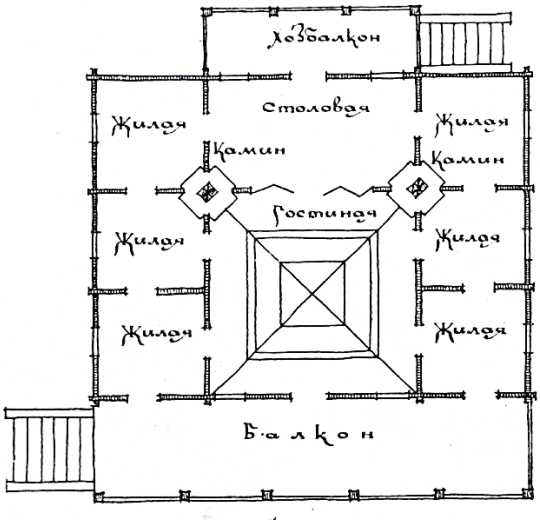


Fig. 24 Maison géorgienne à six chambres à habiter (*zhilaya*), deux foyers (*kamin*), une chambre d'hôtes (*gostinaya*), et une chambre à manger (*stolovaya*) (d'après Mihail Garakanidze – les noms des chambres sont donnés en russe) ; dans M. Garakanidze, *Gruzinskoe dereviannoe zodcestvo*, planche 40 – maison type 5.

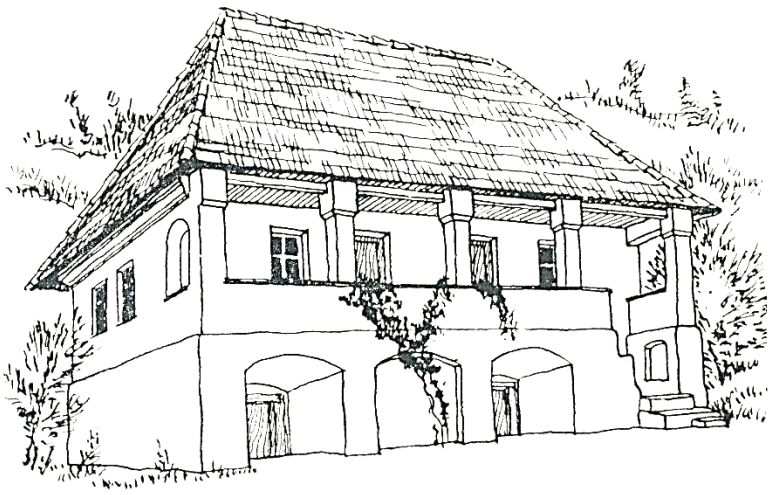


Fig. 25 Maison double de Silvașul Inferior (Țara Hațegului, Roumanie) ; dessin par Gheorghe Nimigeanu (géographe); dans F. Stănculescu, A. Gheorghiu, P. Petrescu et P. Stahl, *Arhitectura populară românească. Regiunea Hunedoara*, Bucarest, 1956, p. 39, fig. 64.

Fig. 26 Maison longue tatare de Dobroudja (Roumanie), habitée par trois groupes apparentés. Photo Paul H. Stahl, années 1950.

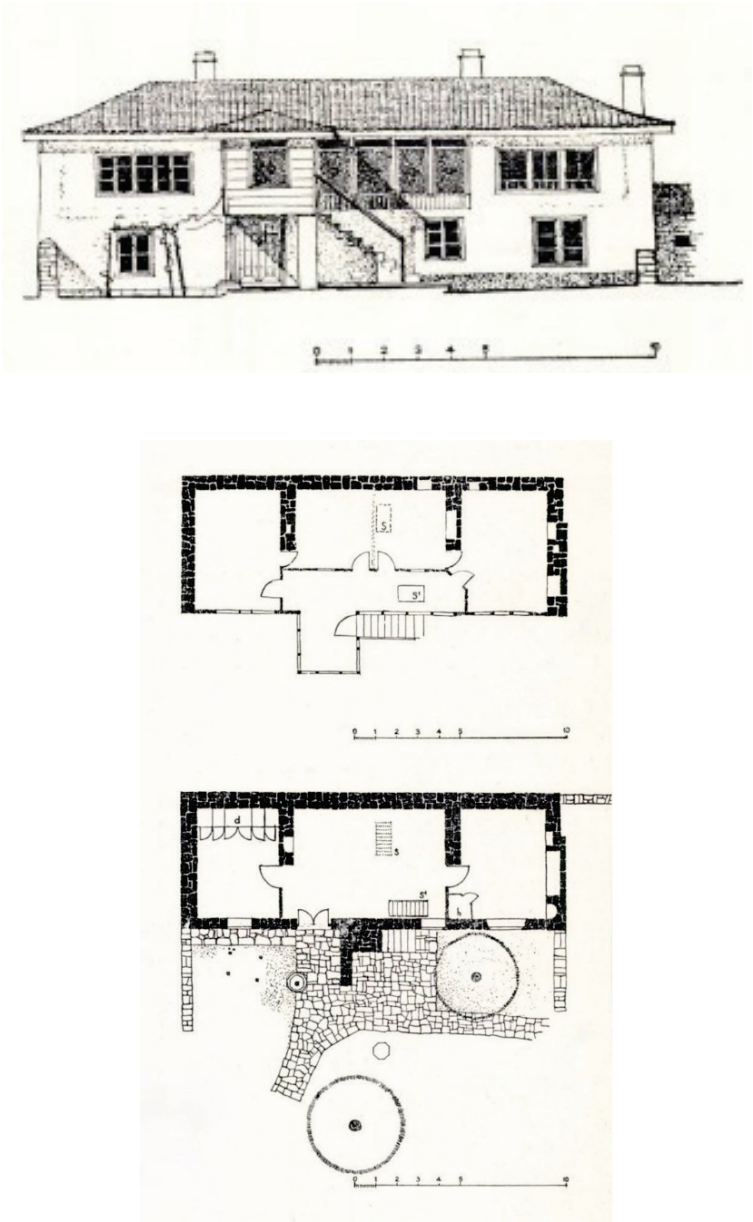


Fig. 27 Maison double de Mangalia – Dobroudja, Roumanie (d'après arch. Gheorghe Petrașcu) ; dans Gh. Petrașcu « Pe urmele unei arhitecturi populare valoroase », *Arhitectura R.P.R.* 9, 1956, p. 26, maison C.

L'ÉGLISE ET LA MAISON
LES RITUELS DE CONSTRUCTION PARALLÈLES

Les recueils de coutumes, dont la publication se multiplie depuis le XIX^e^ siècle, donne l'impression, à une première lecture, qu'il s'agit d'ensembles peu structurés, constitués par des détails difficiles à ordonner. Si ces coutumes, comme tout ce qui se rapporte aux traditions orales, ne peuvent pas avoir la même ordonnance qu'un texte écrit, ceci ne veut pas dire qu'il s'agit d'un ensemble non structuré. Elles ont ainsi un caractère semblable à celui de l'art populaire ; la poterie d'un centre de céramique, par exemple, qui maintient une tradition orale et qui dépend aussi des particularités de la production de chaque potier, conserve malgré tout des caractères qui les rapprochent et qui permet de lier cette production à tel centre et pas à un autre[1]. C'est le caractère acquis aussi par une ballade récitée sur un grand territoire et qu'on peut reconnaître par les éléments qu'elle comprend qu'il s'agit de la même, sans pour autant trouver partout exactement la même composition. Les coutumes, expression d'un groupe et non pas d'une personne, ne peuvent pas avoir une apparence identique et doivent être classées et même interprétées tels les résultats d'une enquête d'opinion publique.

Ces constatations concernant le caractère labile du folklore oral peuvent aller même plus loin ; ainsi, un informateur qu'on questionne un jour et le lendemain donne souvent des réponses différentes à la même question, par exemple réciter de manière différente une même ballade. Cette situation est bien connue aux meilleurs spécialistes des traditions orales et elle ne doit pas étonner car même les textes écrits donnent lieu à des interprétations différentes.

Dans les pages qui suivent je reprends cette idée que j'ai exposée aussi dans une autre étude où j'ai mis en parallèle les rituels liés à la naissance, au mariage et à la mort, tels qu'ils sont pratiqués par les porteurs de la tradition orale et tels qu'ils sont recommandés par les textes écrits de l'Église. En ordonnant leurs éléments, on obtient des ensembles rituels complets basés sur la tradition orale. La comparaison avec les rituels basés sur des traditions préchrétiennes, païennes, m'a permis de tirer la conclusion que ces trois étapes principales de la vie humaine donnent lieu à des rituels parallèles qui comprennent des éléments semblables et d'autres divergents. Les rituels de la naissance présentaient un parallélisme

[1] J'ai évoqué cette situation dans une étude où j'ai présenté les rituels qui accompagnent les principaux moments de la vie humaine (naissance, mariage, mort) en les mettant en parallèle avec les rituels de ces mêmes moments tels qu'ils sont pratiqués par l'Église chrétienne ; voir P. H. Stahl, « La naissance, le mariage et la mort : rituels païens, rituels chrétiens », *Revue des études sud-est européennes* 40, 2002, p. 19-41.

surprenant entre les deux rituels, chrétien et païen, le mariage apparaît comme un unique rituel intégré qui mêle des éléments chrétiens et païens de manière organique, et la mort voient se dérouler deux rituels différents et à certains égards opposés. Quels sont pour les constructions les aspects mis en lumière par une présentation parallèle des rituels chrétiens et ceux païens ?

L'exemple que je présente dans les pages qui suivent analyse les moments de fondation d'une maison et d'une église. Comment fonctionnent dans ce cas les deux rituels ? Quels sont les différences et les points de contact ? Je limite les exemples à la région du Sud-Est européen, en premier lieu les exemples roumains. La présentation ne s'arrête pas au rituel proprement dit mais avance jusqu'à ses résultats concrets, car les rituels conduisent à la construction d'un espace structuré qui trahit les idées qui sont à la base du rituel.

Les informations concernant les rituels de fondation des maisons paysannes sont nombreuses ; leur présentation, comme d'ailleurs l'ensemble du sujet qui me préoccupe ici, peut donner lieu à une ample étude, de même que chacun des éléments qui le composent pourraient le faire également. Il n'est pas dans mon intention de présenter dans cet article l'ensemble des problèmes ; je me limite à citer les faits qui me paraissent essentiels afin d'identifier les points les plus importants des relations qui rapprochent les deux rituels et qui, malgré leur évident parallélisme, sont d'habitude ignorés. Le thème peut être développé en évoquant aussi les rituels de fondation des temples de l'Antiquité ou des mosquées balkaniques, mais je me limite à présenter les populations chrétiennes qui me sont mieux connues, dans leur vie telle qu'elle s'est déroulée durant les deux derniers siècles[2].

1. Le choix de l'emplacement

Le choix de l'emplacement d'une maison ou d'une église constitue un chapitre où les deux traditions, païenne et chrétienne, apparaissent comme différentes sans toutefois s'opposer. La première chose qui les unit est le fait que l'endroit choisi pour construire n'est pas indifférent et que les constructeurs doivent respecter certaines règles.

Ce qui semble caractériser la manière de choisir la place pour construire une maison est qu'elle est définie par des critères matériels liés aux conditions géographiques, historiques et à l'évolution sociale en général. Il faut trouver une bonne place du point de vue physique, mais ce n'est pas cet aspect qui retient ici mon attention car il n'est pas en relation avec le rituel. Il faut que l'endroit choisi corresponde du point de vue spirituel à des éléments liés aux croyances ; j'en cite

[2] Voir les quelques aspects qui rapprochent ou opposent les églises aux mosquées dans mon étude « Chrétiens et musulmans balkaniques. Adversités et croyances communes : quelques notes », *Revue des études sud-est européennes* 44, 2006, p. 291-320.

quelques-uns. On observe où reposent les moutons, animaux purs, qui sont à la base des sacrifices dans de nombreux pays européens, et de manière habituelle pour le monde musulman. Si la plupart du temps les moutons paissent et avancent en même temps, ils prennent des intervalles de repos surtout par grande chaleur, par exemple en s'installant à l'ombre d'un arbre. La nuit aussi, s'ils ne sont pas enfermés dans un abri, ils choisissent un endroit qui leur convient. Le raisonnement des gens est alors le suivant : « puisque les moutons s'installent là, cela veut dire que l'endroit est pur, propice aussi pour les hommes ».

En d'autres occasions ce sont les constructeurs qui choisissent une place et par la suite ils vérifient par divers moyens si elle est ou pas propice ; la manière de le faire varie. Ainsi, on peut poser le soir un verre rempli d'un liquide (vin, lait, eau) et le lendemain on observe si le niveau du liquide est descendu ou pas, ce qui signifie qu'une part du liquide a été consommée. L'interprétation varie car on peut penser « puisque on a bu du liquide, ceci veut dire que la place est prise, quelqu'un est déjà installé là », en évoquant quelque être surnaturel dont on ne connaît pas la nature bénéfique ou maléfique. Ou encore, on peut raisonner de manière inverse, « puisque on a bu du liquide offert, ceci veut dire que l'esprit de l'endroit accepte l'offrande » et on agit dans les deux cas en conséquence, on évite de construire ou on commence la construction.

Les critères les plus nombreux, qui se répètent avec insistance, ont par contre un caractère négatif et disent « il ne faut pas construire dans tel endroit ». Par rapport à ce qui a été dit lus haut où l'indication est qu'on peut construire, cette fois on vous dit où il ne faut pas construire. Ainsi, on cite souvent les endroits situés près d'un cimetière, ceux où un malheur est arrivé, ou celui où des être humains ont subi la malchance. On évite les tracés des routes et surtout les carrefours, car un tel endroit conduit inévitablement à l'éparpillement du groupe qui habiterait une maison construite là-bas. L'insistance avec laquelle on cite ces situations négatives, et ceci non seulement en Europe du sud-est, permet d'affirmer que pour une maison prévalent les indications ayant un caractère négatif. La phrase « il faut construire ici » est moins importante et fréquente que la phrase « il ne faut pas construire ici », les indications négatives dépassent en nombre et importance celles positives.

Où construire une église ? Cette fois-ci les indications positives dominent et elles ont le plus souvent un caractère miraculeux, surnaturel[3]. D'un bout à l'autre de l'Europe les récits de fondation d'églises invoquent certains thèmes jusqu'à l'identité, les noms seulement des fondateurs ou des saints patrons diffèrent. On construit là où un fait miraculeux est survenu, là où se trouve la tombe d'un martyre, d'un saint, ou les fondateurs ont rêvé qu'il faut construire,

[3] Paul Sébillot (*Le folk-lore de la France*, t. IV, Paris, 1968) présente toute une série de critères qui caractérisent le folklore français lié à la construction des églises (chap. III, « Les églises ») qui se rapprochent de ceux qu'on trouve dans le Sud-Est européen.

ou encore là où les matériaux de construction de l'église s'installent tout seuls. Souvent, une église dont on commence la construction en bas d'une colline voit pendant plusieurs nuits de suite les matériaux monter seuls sur le sommet.

Cette légende, qu'on a recueilli de manière identique dans de nombreux endroits européens[4], confirme en fait une croyance qui semble être plus ancienne même que la construction des temples de l'Antiquité : les sommets sont des endroits sacrés, car proches des régions habitées par la divinité. Le territoire européen offre partout par de pareils exemples ; j'ai noté souvent, dans le Péloponnèse par exemple, que sur les sommets des montagnes il y a des églises où on organise des fêtes religieuses lors du jour de leur saint patron ; les fêtes associent d'habitude les éléments chrétiens aux éléments sacrificiels de l'Antiquité[5]. En Roumanie aussi les églises qui occupent les sommets des collines sont nombreuses, mais les sommets des montagnes les plus hautes, s'ils n'ont pas des églises ou des chapelles, sont par contre marqués par des fêtes qui se déroulent dans les mois chauds de l'année et qui sont destinées à assurer la santé, le bonheur des gens[6]. Lors de ces fêtes on organisait parfois des mariages[7]. Le quartier marginal de la ville de Braşov en Transylvanie, appelé Schei, a de pareilles chapelles intégrées à un rituel où les groupes masculins des *juni* ont le rôle principal. À certains moments ils font le tour des chapelles qui marquent les sommets des collines avoisinantes avec le quartier[8].

Et lorsque l'endroit est plat, il arrive qu'on édifie d'abord une colline et seulement ensuite on édifie sur elle un monument religieux ; on peut voir un exemplaire clairement situé dans cette position dans la ville d'Ostia, le port de l'antique Rome.

---

[4] Ainsi, une légende du Maramureş (Transylvanie) raconte qu'un certain Bâlcu voulait construire une église dans une forêt et commence par planter une croix en terre (comme cela se fait lorsqu'on débute la construction d'une église) et rassemble dans cet endroit les matériaux nécessaires. « Mais la croix sort de terre et va toute seule durant la nuit là où se trouve maintenant l'église, sur le sommet de la colline » ; on ramène la croix à la place initiale mais elle s'enfuit à nouveau et alors le constructeur comprend que « ici ce n'est pas une place pour construire une église, érigeons-là où la croix veut » (T. Papahagi, *Graiul şi folclorul Maramureşului*, Bucarest, 1925, p. 158).

[5] Consulter par exemple l'étude de S. Georgoudi, « L'égorgement sanctifié en Grèce moderne : les *Kourbania* des saints », dans M. Detienne et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 271-307.

[6] Ces fêtes appelées *nedei* sont présentées par Ion Conea dans son ouvrage *Clopotiva, un sat din Haţeg*, Bucarest, 1938, chap. « Omul şi muntele apropiat ».

[7] Teofil Frâncu et G. Candrea décrivent une pareille *nedeie* dans les Montagnes Apuseni.

[8] Dans la chronique de Nestor (voir G. Popa Lisseanu, *Izvoarele istoriei Românilor*, Bucarest, 1935) qui présente la vie du premier État slave oriental, on apprend que le prince Vladimir installe les statues en bois des idoles sur une colline (p. 80). Christianisé, « il ordonne de construire des églises à l'endroit même où avaient été installées les statues des idoles. Il construit l'église de Saint Basile sur la montagne où se trouvait la statue de Perun et d'autres idoles, là où on leur offrait des sacrifices » (p. 104).

Une maison est parfois construite sur l'emplacement d'une ancienne, selon le bonheur ou le malheur des personnes l'ayant habitée auparavant, car l'endroit peut porter le bonheur ou le malheur. Pour une église tout endroit consacre le reste pour l'éternité. Cette croyance est tellement forte qu'on a installé au même endroit, sur un autel préhistorique, un temple antique, puis une église chrétienne, puis une mosquée ; éventuellement, l'église elle-même est transformée en mosquée, comme cela est arrivé si souvent dans les régions balkaniques lors de l'avancée de l'État ottoman[9]. Enfin, lorsque le pouvoir politique change et les Ottomans se retirent, l'église devenue mosquée redevient église lors d'une nouvelle consécration[10]. L'église métropolitaine byzantine de Monemvasia, par exemple, garde encore à l'intérieur les signes du passage du monument à l'islam, redevenu par la suite chrétien.

2. Le début des travaux

Lors de cette première étape du début on distingue trois rituels : l'un est destiné à la construction d'une église ; le deuxième est organisé par l'Église pour le commencement des travaux d'une maison et a une ampleur réduite ; le troisième, à caractère païen, se déroule en même temps que le précédent et mêle leurs composantes. Voici les moments essentiels des deux principaux rituels, le premier et le troisième.

la maison le rituel païen	**l'église** le rituel chrétien
partie sacrée – à l'est	partie sacrée – à l'est
pierre angulaire – sud-est	pierre angulaire – sud-est
(début du rituel)	(début du rituel)
installation des pseudo-reliques	installation des reliques
circumambulation	circumambulation
(est – nord – ouest – sud)	(est – nord – ouest – sud)
aspersion – sang	aspersion – eau bénite

Les moments qui figurent dans le tableau précédent et qui présentent un parallélisme évident méritent quelques explications. Tout d'abord, la maison, telle qu'elle figure dans ce tableau, est la maison typique du passé, située dans un habitat dispersé qui facilite une bonne installation par rapport avec les points cardinaux, ou dans lequel les maisons sont suffisamment distancées les unes des

[9] Voir par exemple les nombreux exemples cités par F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under Sultans*, Oxford, 1929.

[10] Consulter l'étude signée par M. Mihalcu et M. Leonida sur la consécration et re-consécration des églises : « Cu privire la anularea efectelor spurcării unor biserici de lemn românești de altădată », *Études roumaines et aroumaines* 10, 2006, p. 9-16.

autres, entourées par de larges cours (les routes étant absentes ou sans importance, ou importantes mais dangereuses et donc évitées). La maison a la façade orientée vers le sud et sa partie sacrée vers l'est ; ce caractère disparaît lorsqu'il s'agit des chambres situées vers l'ouest.

Pour l'église, c'est toujours la partie est qui est la plus sacrée ; bien que l'ensemble du monument garde un caractère sacré, celui-ci n'est pas partout le même et s'amenuise à mesure qu'on va vers l'ouest de la construction. A l'est on installe la table de l'autel, à l'est officie le prêtre ; à l'ouest est porté le nouveau-né avant son baptême. Les femmes assistent à l'office religieux installées dans la partie ouest, tandis que les hommes sont plus près de l'autel, donc de la partie est de l'église. Des fois, les femmes sont groupées dans la partie nord de l'église, les hommes dans la partie sud, entre ces deux parties du monument existant encore une fois une distinction.

On fixe la pierre angulaire de l'église dans l'angle sud-est ; l'évêque qui conduit la cérémonie (ou son délégué de rang inférieur) place une pierre rectangulaire sur laquelle est marquée une croix (dessinée ou creusée) qui abrite aussi des reliques. La maison a dans ce même angle une pierre qui, dans les constructions paysannes du passé, est arrondie. Il y avait aussi des pierres semblables posées sur terre ou un peu enfoncées en terre, sur lesquelles s'appuient par la suite les poutres des parois, la grande majorité des maisons roumaines du passé (dans la plupart des régions balkaniques également) étant en bois. La pierre placée dans l'angle sud-est a un rôle qui correspond à la pierre angulaire de l'église.

Au début des travaux de construction de la maison, le prêtre est appelé pour lire des prières et asperger d'eau bénite l'endroit où seront placées les fondations. Il cite dans ses prières la pierre angulaire en disant entre autres : « Dieu tout-puissant… Regarde vers ton fidèle (il prononce le nom du maître de la maison, chef du groupe domestique) qui avec ton aide veut construire une maison et l'habiter... Consolide-là sur la pierre puissante... »[11]. Dans les *Actes des apôtres* (4, 8-12) il est dit : « Ce Jésus, il est la pierre que vous avez rejetée, vous les bâtisseurs, et il est devenu la pierre d'angle ».

Le rituel païen est plus complexe : après que le prêtre eut béni la place de la future maison et la pierre angulaire, la tradition orale ajoute d'autres éléments. Le premier et le plus important est le sacrifice animal ; si le sacrifice d'une poule est de nos jours le plus fréquent, et ceci depuis le sud de la Péninsule Balkanique et jusqu'au nord de la Roumanie, le sacrifice le plus important, jadis fréquent, est celui du mouton. On l'égorge le matin, la tête orientée vers l'est, le sacrifice étant effectué par un homme, de règle le chef du groupe domestique. La cérémonie sacrificielle se déroule en présence du prêtre qui asperge d'eau bénite l'animal avant le sacrifice. On fait par la suite le tour de la maison aspergeant de sang les

[11] *Evhologhiu*, Bucarest, 1910, p. 421.

futures fondations, la pierre angulaire aussi. De semblables aspersions sont connues aux populations sud-est européennes et se déroulent à diverses occasions même après que la construction ait été finie et qu'elle est déjà habitée.

La tête de l'animal sacrifié (surtout s'il s'agit de celle d'une poule) est enterrée sous la pierre angulaire ; des fois, le prêtre est payé en lui offrant une partie de l'animal sacrifié. Une chronique roumaine de la région du Banat rédigée au XVIII[e] siècle ajoute des détails : « ...si quelqu'un égorge un bovin pour un requiem – bélier, mouton, agneau, au moins tous les deux ans, si le prêtre officie près de la tombe, on doit lui donner la peau, la tête, les pieds, et la peau est envoyée à l'évêque... Cette pratique concernant la peau est de nos jours encore conservée dans les villages et on ne l'abandonne pas... »[12].

Ce qui intéresse dans ces précisions, même si elles concernent le sacrifice pour les morts, est le fait qu'il s'agit d'une cérémonie qui allie des éléments païens à ceux chrétiens. Elles mettent en lumière les relations entre les croyances archaïques et celles contemporaines chrétiennes. Le prêtre reçoit la tête, donc la partie de l'animal qui, selon les croyances, abrite l'âme[13] ; quant à la peau de l'animal, qui finit entre les mains de l'évêque, il s'agit d'un aspect purement économique.

Le sens de la circumambulation est le même pour l'église et la maison ; on part de la pierre angulaire et on tourne à gauche pour arriver au point de départ ; il n'est pas nécessaire de rappeler combien d'autres cérémonies païennes ou chrétiennes incluent la circumambulation, qui se déroule toujours dans le même sens[14]. Il s'agit d'un élément qui est souvent inclus dans les rituels non seulement européens mais aussi universels.

À part la tête de l'animal installée sous la pierre, on met des graines de blé, du basilic, de l'argent en métal, tous éléments à fonction protectrice. Des fois, on met les mêmes éléments (sauf la tête de l'unique animal sacrifié) aux quatre angles de la maison, sous les quatre pierres qui servent de fondation. Le reste de l'animal sera cuisiné et consommé le jour même en compagnie des invités qui ont assisté à la cérémonie ; la consommation d'alcool est obligatoire.

On peut ajouter et insister sur l'importance d'un élément du rituel chrétien destiné aux églises, qui rapproche l'église et la maison. Par le passé, la grande majorité des églises paysannes ou citadines étaient en bois, de même que les maisons[15]. Le rituel chrétien prévoit (en plus de ce qui est prévu pour une église

---

[12] Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului,* Bucarest, 1969.
[13] P. H. Stahl, *Histoire de la décapitation*, Paris, 1986.
[14] La cérémonie, par exemple, du vendredi saint où les fidèles vont autour de l'église à trois reprises en allant de droite vers la gauche. Ou le rituel païen effectué par les femmes qui font le tour de la maison pour éloigner les serpents et les insectes et qui, portant sur un plateau un feu qui répand de la fumée, vont dans le même sens, de droite à gauche.
[15] P. H. Stahl « Vieilles églises en bois de Roumanie », *Revue des études sud-est européennes* 3, n[o] 3-4, 1965, p. 611-637.

en pierre) un élément supplémentaire : le prêtre qui officie, lorsqu'il récite des prières près des parois (orientés vers les quatre points cardinaux), après chaque prière prend une hache et frappe à trois reprises avec elle une poutre, celle qui sera installée au milieu de l'espace abritant la table de l'autel. Il prononce en même temps ces paroles : « On commence ce travail au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit... »[16]. Cette poutre correspond avec la poutre maîtresse qui traverse le plafond de la maison vers le milieu de la chambre d'apparat, poutre importante dans les traditions paysannes de l'ensemble de l'Europe, marquée souvent par un décor qui a une fonction religieuse et magique.

3. La prise de possession

Une fois finie la construction elle est prise en possession ; un rituel plus ample que celui qui s'était déroulé au début des travaux se déroule maintenant pour l'église. Il en est de même pour le rituel chrétien concernant les maisons, lui aussi plus ample et fortement semblable à celui de l'église. On retrouve la circumambulation, avec les croix dessinées sur les quatre parois, l'onction et les cierges allumés posés aux mêmes endroits. On entre dans l'église dans le cadre d'une cérémonie sur laquelle je n'insiste pas car elle est différente de celle de la prise de possession d'une maison.

Au moment où la charpente du toit de la maison est finie, donc à un moment où la maison prend l'aspect d'un récipient qui peut contenir une âme, les paysans prennent certaines précautions destinées à éviter que des êtres malfaisants s'y introduisent et prennent possession de l'ensemble construit. Ces précautions deviennent bien plus insistantes lorsque le toit est couvert. Tout espace qui rappelle un récipient peut contenir une âme, tel le crâne, ou tel un pot en céramique[17]. L'expression paysanne est « la maison demande une âme » ; on installe par conséquent un animal dans la maison la première nuit et si la maison veut une âme, elle prend celle de l'animal.

On monte un arbre vert sur la maison, à la partie est de la poutre faîtière, arbre qui défend la maison ; on suspend de l'argent, une boisson remplie d'un alcool, une chemise neuve, toutes destinées au maître constructeur. Ce dernier monte sur le toit et prend sur les branches de l'arbre ce qui lui est destiné. Le même arbre vert est installé sur le sommet de la maison ou accroché aux colonnettes de la véranda lors d'une fête, celle d'un mariage par exemple[18]. La place prise par l'arbre correspond à celle de la croix installée sur l'église.

---

[16] *Evhologhiu*, p. 434.

[17] Le pot était considéré un être vivant (voir mon étude *Folk Art and Romanian Folklore*, Bucarest, 1968).

[18] Pour les coutumes en relation avec l'arbre, voir mon étude « La dendrolâtrie dans le folklore et l'art rustique du XIX^{e} siècle en Roumanie », *Archivio internazionale di etnografia e preistoria* 2, 1959, p. 43-69.

Dans l'église, le rituel met en lumière les angles de la construction, le point central de la principale partie du monument (le naos) et surtout l'abside est où se trouve l'autel. Le rituel qui se déroule pour la maison insiste sur les angles et sur la partie centrale, celle de la poutre maîtresse, élément absent de l'église. Le feu est présent dans le rituel de l'église par l'utilisation des bougies, des chandelles, des encensoirs ; dans la maison le feu a une place plus importante. En effet, un rituel spécial est lié à la construction du foyer sur lequel on prépare les aliments et autour duquel on se réchauffe, de même qu'au premier feu allumé sur ce foyer. Lorsqu'il s'agit d'un four, présent par le passé dans l'ensemble des maisons paysannes, le sacrifice animal peut apparaître à nouveau, surtout sacrifice de poules. La tête de l'animal est enterrée à la base du four, comme cela se fait sous la pierre angulaire de la maison. Par le passé, le foyer occupait la partie centrale de l'unique pièce de la maison, comme il l'occupe encore en certaines bergeries. L'idée du feu sacré est ainsi liée à l'idée de centre, bien connues aux populations européennes. Comme l'installation en cet endroit du foyer incommode les gens, le foyer et le four sont déplacés dans un angle de la pièce sans toutefois perdre le caractère sacré[19].

Toute une série de règles dictent la conduite à suivre en relation avec le foyer ; chez les Roumains, dans le sud du pays, on place des icônes en bois dans la cheminée qui surmonte le foyer. L'icône n'est pas peinte, car l'image serait vite effacée, noircie, couverte par la soie, la fumée ; afin d'éviter cette éventualité les contours des saints sont creusés dans le bois et résistent ainsi à la fumée. On pratique des rituels magiques près du foyer, on allume le feu nouveau une fois par an ; jadis, les femmes, à genoux et près du foyer mettaient au monde les enfants. La fille qui avait eu des relations avec un garçon et ce dernier ne voulait pas l'épouser, guette un moment où personne ne surveille l'entrée de la maison et pénètre à l'intérieur de la maison du garçon pour s'asseoir près du foyer, ce qui oblige l'amoureux de l'épouser. Cette dernière tradition, largement connue aux Slaves orientaux, renvoie au rituel du mariage qui se déroulait dans l'Antiquité romaine, par exemple, et où la nouvelle mariée prenait congé du foyer paternel pour aller dans la maison du mari et être installée lors de son arrivée près du foyer[20].

4. La structure de l'espace construit

Le rituel, tel qu'il vient d'être décrit en signalant les éléments essentiels conduit à des constructions qui ont une certaine structure. Sur le plan horizontal, les anciennes maisons roumaines comprennent les espaces suivants : vers l'est se

[19] Maxime Kovalevsky (*Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, London, 1891) insiste sur le rôle du foyer dans les coutumes russes (chap. II, « The State of the Modern Russian Family »).
[20] F. de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1943 (1e éd. 1864), chap. « Le feu sacré » et « Le mariage ».

trouve la chambre habitée, à l'ouest une pièce qui sert de passage. Lorsque les plans se développent, on arrive à trois pièces ; à l'est se trouve la pièce d'apparat qui réunit les fonctions religieuses et cérémonielles ; au milieu se trouve une pièce qui sert de passage, et à l'ouest la pièce habitée en permanence. Celle d'apparat est réservée aux hôtes, aux cérémonies. Ces plans, de loin les plus fréquents par le passé dans les villages roumains (les XIX^{e} et XX^{e} siècles me sont les plus connus) rappellent les plans habituels de la plupart des églises paysannes du passé, surtout celles en bois. Ces dernières comprennent vers l'ouest une pièce moins sacrée, le pronaos, et vers l'est la pièce la plus sacrée, le naos ; vers l'extrême est se trouve l'abside qui renferme la table de l'autel et les reliques.

À l'intérieur de la maison, au-dessus de l'angle sud-est (situé au-dessus de la pierre angulaire, bénie par le prêtre et aspergée du sang de la victime) il y a un lieu où on installe de prédilection les icônes. Des fois on les aperçoit vers le milieu de la paroi est, donc dans une position identique à celle de l'autel ; l'angle sud-est garde malgré tout une position privilégiée. Lorsque quelqu'un parmi les membres de la famille est mort, son âme erre sur terre et traverse trois étapes qui finissent le troisième, le neuvième et le quarantième jour. L'Église connaît ces délais et explique ce que fait l'âme durant cette période ; les paysans ajoutent des détails qu'on ne trouve pas dans les écrits de l'Église. L'âme revient chez soi chaque soir où elle se repose, mange, boit, voit ce qui se passe et ce que font ses parents. On lui met à cette fin un tissu ou du coton pour se reposer, à côté d'un peu de pain, d'eau (ou du vin), l'ensemble étant situé dans l'angle sud-est, à l'extérieur, suspendu sous la gouttière du toit[21].

Lors d'un mariage, une table est dressée dans la pièce d'apparat ; les invités s'assoient dans un ordre hiérarchique précis, chaque invité occupant la place qui correspond à sa fonction dans la cérémonie, à son âge, son statut social. La place la plus honorée est celle proche de l'angle sud-est (ou de la paroi est) où siègent les parrains. Cette hiérarchie, qui tient compte d'éléments sociaux, biologiques (le sexe, l'âge) se retrouve lors de l'installation dans une église. Une correspondance entre ces éléments et le caractère plus ou moins sacré de la construction est évidente[22].

Sur le plan vertical les ressemblances sont encore plus claires. Le plafond de l'église représente le ciel ; on voit des étoiles, le soleil, la lune dans la peinture des églises en bois ; je les ai retrouvées aussi dans les mosquées villageoises des régions balkaniques, dorés, placés sur un ciel bleu. Dans les églises en pierre, la coupole principale, la plus haute, celle qui surmonte le centre du naos, figure le ciel et a au centre l'image de Jésus (le Pantocrator) entouré par des anges, des étoiles.

---

[21] P. H. Stahl, « Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques », *Études rurales* 105-106, 1987, p. 215-241.

[22] Id., « L'onore e il sacro. Strutture sociale e spazi sacri », dans G. Fiume (éd.), *Onore e storia nelle società mediterranee (Atti del seminario internazionale, Palermo 3-5 decembre 1987*), Palerme, 1989, p. 23-45.

Dans la maison, la pièce d'apparat (celle qui correspond par sa position au naos de l'église) a le caractère le plus sacré ; au centre de son plafond se trouve la poutre maîtresse décorée de croix, d'étoiles, du soleil et de la lune ; on inscrit parfois le nom du maître de la maison et la date de la construction. On place sur la poutre (de même qu'on le fait au-dessus des icônes) du basilic et des bougies apportées de l'église. Le prêtre qui bénit la maison ou lit des prières s'installe au milieu de cette pièce, donc au-dessous de la poutre maîtresse. Les sages femmes prennent parfois le nouveau-né dans les bras et le font toucher le centre de la poutre maîtresse avec le crâne. Ce plafond porte des fois le nom roumain de *cerime* « ciel ». Dans les villages du sud de la Transylvanie, une cérémonie spéciale réunit les époux nouvellement mariés à leurs parrains et à quelques invités ; la poterie utilisée à cette occasion est installée à la fin du repas dans la pièce d'apparat, au niveau le plus haut, qui touche presque le plafond. On symbolise de cette manière le désir (exprimé par l'ensemble des participants) que les nouveaux mariés puissent rencontrer dans l'autre monde les parrains et les invités.

5. Éléments païens dans l'église

Je cite ici quelques éléments seulement, parmi les plus fréquents et importants ; ils ne sont pas inclus dans le cérémoniel de construction de l'église mais figurent dans les traditions paysannes. La première est celle qui correspond au sacrifice d'un animal qui figure dans le rituel de la maison, et qui devient pour l'église un sacrifice humain. La tradition veut que pour les plus importants édifices religieux (à retenir le fait que les monuments en bois ne supposent jamais l'existence d'un sacrifice humain) on a perpétré un sacrifice humain destiné à consolider la construction. Il s'agit d'une femme ou d'un enfant ; la légende roumaine est liée au monastère d'Arges, mais cette légende accompagne dans les régions balkaniques d'autres catégories de monuments (un pont, une forteresse). À remarquer qu'il s'agit toujours de monuments composés de pierres et de briques qui peuvent par conséquent s'écrouler, ce qui n'arrive pas aux monuments en bois.

Le sacrifice d'un animal pour consolider une maison (peut-être aussi lui assurer une âme) n'exclut ni dans ce cas le sacrifice humain ; en effet, la tradition veut qu'on puisse voler l'ombre d'une femme ou d'un enfant, en la mesurant à l'aide d'une corde (d'un roseau) et en l'enterrant ensuite aux fondations avec la conviction que la personne à laquelle on a volé l'ombre mourra bientôt.

Le deuxième élément païen existe cette fois-ci non pas dans les légendes ou dans l'imagination des paysans, mais on peut l'observer dans bon nombre d'églises en bois roumaines. En Valachie, on voit autour de ces églises des têtes sculptées de chevaux, placées immédiatement au-dessous du toit, là où se trouve habituellement la gouttière. Sacrifié par le passé afin d'être consommé, le cheval a gardé dans les contes un caractère d'animal fabuleux, animal ailé. Dans une

petite église que j'ai visitée en Petite Valachie (Oltenia) une tête de cheval sculptée était installée à l'intérieur même de l'église, dans la partie sud du naos. On voit le cheval dans la même région sur les piliers en bois placés sur les tombes ; s'agirait-il d'un animal psychopompe ? C'est probable, même si aucune indication précise n'existe à ce propos, car le cheval est ailé et peut monter au ciel.

Une partie des églises en pierre sont entourées vers le milieu de la paroi extérieure par une torsade (semblable à une corde épaisse). Elle se retrouve aussi sur les églises en bois. Sur un exemplaire que j'ai vu en Valachie (Muntenia) la corde commence et finit en tête de dragon ; la porte d'entrée de l'église est ainsi flanquée d'un côté et de l'autre par un dragon.

Les ouvertures d'une église (portes, fenêtres), comme celles des maisons, doivent être protégées ; le décor des deux se ressemble, surtout s'il s'agit de monuments en bois. Les éléments chrétiens et ceux préchrétiens apparaissent sur les deux ; l'arbre est souvent présent dans le décor des maisons. Certaines colonnettes qui bordent la véranda rappellent l'arbre entouré par un serpent (l'arbre d'Adam et d'Eve), ou l'arbre du paradis portant des pommes. Sur le toit, vers l'est, des oiseaux surmontent des arbres en poterie.

L'arbre est présent à côté de presque toutes les églises, mais pas n'importe lequel. Il s'agit d'arbres vivants, verts ; pour la Roumanie il s'agit du sapin, deux sapins étant placés d'un côté et de l'autre de l'entrée des églises. Parfois, quatre arbres sont plantés aux quatre angles de l'édifice. Vers le sud, surtout dans les régions méditerranéennes, le cyprès prend la place du sapin. Au Mont Athos par exemple, les monastères (à commencer par le plus ancien) ont des cyprès plantés aux quatre angles des églises centrales. D'ailleurs, en Grèce même, les petites chapelles ont leurs arbres sacrés. Le sapin ou le cyprès sont éternellement verts, ils ne perdent donc pas leur fonction protectrice.

Fig. 1 L'église en bois de Drăganu (dép. Gorj, Valachie) décorée de colonnettes sculptées, torsades et têtes de cheval. Photo Paul H. Stahl, 1967.

Fig. 2 L'église rustique de Hangu (Valea Bistriței). Photo Paul H. Stahl, 1955.

Fig. 3 Maison paysanne de Valea Bistriței. Photo Paul H. Stahl, 1955.

Fig. 4 Le temple central de l'antique Ostia (Italie), construit à un niveau plus haut que le reste de la cité. Photo Paul H. Stahl, 1996.

Fig. 5 L'église réformée du village de Porcești, près de Maiorești (Transylvanie), située à un niveau plus haut que le reste du village. Photo Paul H. Stahl, 1957.

Fig. 6 Icône placée dans la cheminée du foyer (*icoană de vatră*), originaire du département de Gorj, destinée à défendre le foyer et la maison. Son décor est réalisé en grattant le bois, afin de réaliser le motif décoratif. La superficie est noircie par la fumée. Collection N. Al. Mironescu.

L'INSTALLATION DES FIDÈLES DANS L'ÉGLISE EXEMPLES SUD-EST EUROPÉENS

Dans une église peu fréquentée il est facile de trouver une place, chacun s'installe là où il le désire. Aucune règle évidente ne régit cette installation ; les critères d'ordre social s'estompent et même ceux liés au culte perdent leur importance. Cette situation étant rare par le passé, c'est le contraire qui se présentait le plus souvent ; dans des églises pleines on trouvait difficilement une place. Les critères sociaux, et en même temps ceux liés à la notion de sacré interviennent ; on voit fonctionner un double système de structures, celle sacrée du monument et celle sociale du groupe des fidèles. Le thème, peu étudié, mérite une attention soutenue car il met en évidence clairement les principes qui régissent l'organisation structurelle de l'espace intérieur d'une église.

Une compétition s'installe qui porte sur l'ensemble des choses liées au culte : Nicolae Iorga a publié à cet égard des documents significatifs[1]. Ainsi, dans la ville de Sibiu, en Transylvanie, les marchands de la ville font appel en 1753 aux autorités pour intervenir et décider comment doivent aller les femmes à l'église. Il fallait fixer l'ordre dans lequel elles embrassent les Evangiles, les icônes, reçoivent le pain bénit, s'installent au balcon à l'étage ou au rez-de-chaussée : « Car il y a eu toujours beaucoup de disputes entre elles, et dans l'église et à l'extérieur et il y a eu des échanges de mots durs. Et nous établissons donc qui ira d'abord et qui ira ensuite... » (suivent les noms de 19 femmes). Les arguments qui déterminent ici les règles d'installation ou de participation au rituel tiennent compte du sexe, de l'âge, du fait d'être mariée, de l'ancienneté du mariage, de la mise au monde d'enfants.

Tout aussi âpre devient la dispute sur les places assises ; dans un village roumain de Transylvanie[2] , dans les années trente, l'église est réparée ; à cette occasion les stalles situées le long des parois intérieures sont démontées. A la fin des réparations, lors de la réinstallation des stalles, une dispute oppose les fidèles, chacun désirant avoir une stalle, sa possession étant un élément honorifique. Pour régler le problème, le prêtre rassemble les paroissiens et essaie de reconstituer les lignages des possesseurs de stalles avant la réparation ; on constate qu'elles appartiennent à des lignages et qu'elles se transmettent à travers les hommes. On

[1] N. Iorga, *Scrisori şi inscripţii ardelene şi maramureşene*, Bucarest, 1906, p. 64-65.

[2] F. Florescu, « Jilţurile unei biserici din Ţara Moţilor, mijloc de a surprinde ierarhia din sat », *Sociologie românească* (Bucarest) III, n° 1-3, 1938, p. 45-47.

reconstitue donc les arbres généalogiques, et chacun dit de qui il tient sa stalle. On fait appel à la mémoire des vieillards qui prêtent serment ; les déclarations étant contradictoires, on prête une deuxième fois serment sous la chasuble du prêtre ; les déclarations changent. La discussion trouve une fin lorsque les stalles sont vendues par le prêtre au plus offrant, tout en essayant de respecter les droits des anciens possesseurs.

A Chora, l'habitat principal de l'île d'Andros, en Mer Egéenne, les stalles appartiennent aux femmes et elles se les transmettent, la fille aînée prenant la stalle de sa mère[3] ; les places étant payées, la fille qui ne veut pas payer perd son droit sur la stalle de sa mère. Des disputes âpres opposent les femmes car posséder une stalle, surtout située dans une bonne position, signifie qu'on a un statut social élevé. Le marguiller de l'église s'en occupe ; il vend les stalles, les chaises aussi, moins honorables ; on paye une stalle 150 drachmes, une chaise 50 seulement (dans les années soixante-dix). Des critères complexes peuvent intervenir dans la répartition et la transmission des stalles lorsqu'il s'agit de monuments importants et d'un public dont la composition sociale est complexe ; c'est par exemple le cas de l'église patriarcale de Constantinople tel qu'il est perçu à travers un registre de 1828[4].

Des critères plus précis apparaissent lorsqu'il s'agit d'occuper l'intégralité de l'espace d'une église, et lorsque le groupe des fidèles lui-même a une structure claire ; ce sont ces aspects qui constituent l'objet des pages qui suivent.

1. Le plan des églises

Le plan des églises orthodoxes a comme élément principal la partie appelée naos (ou nef) ; ce dernier a vers l'Est une abside qui renferme le sanctuaire et la table de l'autel. Le naos est souvent recouvert d'une voûte lorsqu'il s'agit d'une église en bois, voûte qui représente le ciel et qui peut être décorée d'étoiles, du soleil, de la lune ; elle porte même en roumain le nom de ciel (*cer*). Lorsqu'il s'agit d'une église en pierre (ou brique), la partie centrale de la nef peut être surmontée d'une coupole qui, dans ce cas, figure le ciel. On voit le visage du Christ (le Pantocrator) au centre de la coupole, donc dans sa partie la plus haute ; autour de lui le décor comprend le soleil, la lune, des étoiles, souvent aussi d'autres personnages de l'iconographie céleste. La nef, sa partie centrale surtout – surmontée ou pas par une coupole – sont par excellence sacrées ; elles sont concurrencées par le sanctuaire qui renferme l'autel, considéré comme le plus sacré. Excepté les personnes qui nettoient le sanctuaire – ce sont surtout des

[3] Communiqué par Irini Toundassakis.
[4] M. Gedeon, « To dikaion ton en tois naois staseidion », *Archeion ekklisiastikou kai kanonikou dikaiou* (Athènes), 1948.

femmes « pardonnées » (*iertate*) disent les paysans roumains, c'est-à-dire des vieilles femmes qui n'ont plus les règles –, cet espace est réservé aux officiants et à leurs aides (de sexe masculin). L'abside est séparée du naos par l'iconostase.

À l'ouest du naos est situé le pronaos, moins sacré que le premier ; par exemple, l'enfant est baptisé ici et il a le droit de pénétrer dans le naos seulement après le baptême. Encore plus à l'ouest il peut y avoir un vestibule entouré de parois, ou un parvis recouvert et entouré d'une balustrade, semblable à un balcon. Ce dernier est lui aussi sacré, mais ce caractère est ici le moins évident. Les bougies destinées aux morts sont allumées soit dans ce dernier espace, soit dans le vestibule, et si ces deux espaces n'existent pas, dans le pronaos ; les vivants seuls ont le droit à des bougies allumées dans le naos.

Dans les églises catholiques il n'y a pas cette rigoureuse séparation en plusieurs espaces et la table de l'autel n'est pas séparée non plus par une iconostase du reste de l'église.

2. Les femmes et les hommes

Si de nos jours dans les églises surtout citadines l'ordre des personnes est indifférent et chacun s'installe là où il le désire, hommes et femmes entremêlés, par le passé une règle domine : les femmes et les hommes doivent être séparés et occuper des parties différentes de l'église. On voit couramment dans des églises orthodoxes, citadines surtout, les femmes à gauche de l'église, vers le nord, et les hommes à droite, vers le sud. Il y a donc une séparation par sexes qui divise en long l'église en deux parties égales. L'installation séparée des sexes est mentionnée parfois sans indiquer quel est l'espace occupé par chacun. Ainsi, Blanqui voit en Bulgarie, à Tatar-Bazardjik, les hommes et les femmes séparés[5] ; Degrand observe dans l'église cathédrale (catholique) de Shkodra (Scutari), en Albanie, « les fidèles accroupis à terre les hommes d'un côté, les femmes de l'autre »[6].

La distinction courante par le passé est celle qui place les hommes devant, les femmes derrière ; ils peuvent alors occuper les parties devant et derrière d'un espace unique, le naos ; ils peuvent aussi, lorsque l'église a un pronaos, réserver le naos aux hommes et le pronaos aux femmes. Dans la monographie consacrée à un village roumain de Moldavie, on met cette situation en relation avec la situation générale des femmes : « Jadis la femme s'adressait à son mari en lui disant 'vous' (*bădiță*, *dumneata*)... et même elle lui baisait la main... lorsqu'ils suivaient une route ils n'allaient pas l'un à côté de l'autre, mais l'homme devant, la femme derrière, toujours en signe de respect, de primauté de l'homme... et même dans

[5] M. Blanqui, *Voyage en Bulgarie pendant l'année 1841*, Paris, 1845, p. 245.
[6] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, 1901, p. 272.

l'église les hommes sont devant, les femmes derrière »[7]. Parmi les catholiques albanais, au début du siècle, un prêtre constatait la situation suivante : « Solo in chiesa e nelle riunioni di piacere, in occasione di nozze o di festività, la separazione dei sessi sussiste in maniera assoluta... Osservo che durante gli uffici divini gli uomini occupano sempre il posto davanti l'altare, e le donne nella parte inferiore della chiesa »[8]. En Géorgie, dans le Caucase, il y a trois siècles, Chardin, voyageur français, voyait que dans les petites églises, parmi les femmes « il n'y a que la seule princesse qui ait droit d'entrer dans l'église », les autres restant au dehors, les hommes seuls pénétrant à l'intérieur[9].

L'occupation constante du pronaos par les femmes finit par donner à cette partie de l'église un nom en relation avec son utilisation ; ainsi, un chroniqueur roumain du XVIII[e] siècle appelle le pronaos « le vestibule des femmes » (*tinda muierilor*)[10]. Dans un inventaire concernant des églises roumaines de Transylvanie, au XIX[e] siècle, on cite à de nombreuses reprises le pronaos et le naos d'une manière qui nous permet de voir leur fonction différente ; ainsi, on trouve les expressions « vestibule des femmes » opposée à « l'église des hommes », « l'église des femmes » opposée à « l'église des hommes », ou « l'église des femmes » opposée à « l'église intérieure ». L'auteur qui analyse cet inventaire ajoute que seulement l'espace des hommes est surmonté d'une voûte représentant le ciel[11]. Dans une église roumaine de Moldavie, les hommes et surtout les vieillards sont installés devant, dans le naos ; derrière, toujours selon leur âge, les femmes occupent le pronaos[12]. Ioan Toşa[13], qui cite aussi cette séparation par sexes, ajoute : « les causes de l'isolation du pronaos des femmes du naos des hommes ne sont pas citées dans la littérature de spécialité, et les prêtres villageois expliquent cette séparation par la croyance générale que les femmes sont plus pécheresses que les hommes ».

On a cité plus haut le cas de la princesse géorgienne qui seule avait le droit d'assister à l'office à l'intérieur de l'église. Une situation où la situation sociale d'une femme justifie une place plus honorée que les autres est signalée dans la

---

[7] Gh. Verşescu, *Monografia comunei Tarcău, judeţul Neamţ*, Piatra Neamţ, 1942, p. 280.
[8] E. Cozzi, « La donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari », *Anthropos* 7, n° 2, 1912, p. 311.
[9] Chardin, *Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, t. I, Paris, 1711, p. 221.
[10] Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, Bucarest, 1969, p. 190.
[11] Gh. Mândrescu, « Informaţii despre construcţiile şi inventarul bisericilor din fostul protopopiat Cristeştii Ciceului, într-un protocol din anul 1846 », *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei* (Cluj) X, 1978, p. 189, 209.
[12] M. Nicolăiasa et A. M. Nicolăiasa, *Monografia satului Lămăşeni, judeţul Baia*, Fălticeni, 1937, p. 59.
[13] I. Toşa, « Contribuţie la cunoaşterea bisericilor de lemn din apropierea Clujului », *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967* (Cluj), 1969, p. 490.

péninsule du Mani (au Péloponnèse) au XVIII[e] siècle ; on apprend que « dans l'église les épouses des prêtres tiennent le premier rang parmi les femmes »[14].

3. Le balcon des femmes

Le plus souvent, le balcon intérieur de l'église est occupé par les femmes ; parfois il est nommé *ginekiti*, parfois *caphas*. C'est l'espace par excellence des femmes, séparé par des lattes de bois entrecroisées de l'espace des hommes ; il est situé parfois au même niveau que celui des hommes, parfois plus haut, formant un balcon. Au XIX[e] siècle, à Larissa, en Grèce, « The female part of the audience was situated in a gallery secluded from observation, as is usual in the Greek churches, by a close gratins of a wooden bars »[15]. Robert Pashley insiste sur cette organisation des églises grecques : en Crète, « as well as in the other Greek church of the City, there is a latticed gallery, with a separate entrance for the women, so that the devotions of the male assembly are never disturbed in the way in which they always may be, and frequently are, in civilized Europe... The practice thus observed by the Oriental church had become so general in the time of Constantine, that is mentioned of his mother, the Empress Helena, that even she used always to pray with the women in their part of the building. The latticed gallery within which they are concealed at the present day, are precisely the same sort of place which old ecclesiastical writers describe as appropriated to them ; the existence of a separate entrance in ancient times is also distincly stated »[16]. Dans les cas cités par Pashley on mentionne aussi l'entrée séparée, qui évite tout contact entre hommes et femmes. Guillet de Saint George signale l'enceinte particulière des femmes grecques, « toujours séparées des hommes, pour bannir des lieux sacrés les conversations profanes et les rendez-vous criminels »[17] ; il ajoute le nom donné à cet espace – *gynekiti*. Vialla de Sommières affirme qu'au Monténégro « les femmes y sont séparées des hommes dans une tribune grillée ; placée au-dessus de la porte principale, à l'endroit où, dans nos églises, sont placées les orgues »[18].

Une utilisation différente de cet espace est indiquée par Rose Wilder[19] pour l'Albanie, où ce sont les jeunes filles qui l'occupent ; les femmes mariées, les enfants et les hommes sont installés ailleurs. On retrouve chez les Roumains une distinction similaire ; ainsi, au-dessus du pronaos, dans quelques églises

---

[14] *Voyage de Dimo et Nicolo Stephanopoli en Grèce pendant tes années V et VI (1797 et 1798)*, Paris, 1800, p. 45.
[15] H. Holland, *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, etc. during the Years 1812 and 1813*, Londres, 1815, p. 273.
[16] R. Pashley, *Travels in Crete*, Londres, 1837, vol. I, p. 191.
[17] Guillet de Saint George (De la Guilletière), *Lacédémone ancienne et nouvelle*, Paris, 1676, t. I, p. 399-400.
[18] Vialla de Sommières, *Voyage historique et politique au Monténégro*, Paris, 1820, t. I, p. 243.
[19] Rose Wilder Lane, *Peaks of Shala*, New-York – Londres, 1923, p. 203.

roumaines de Transylvanie on a aménagé un espace réservé aux jeunes hommes et aux jeunes filles célibataires[20]. La distinction célibataire-marié s'ajoute donc à celle de sexe, d'âge, de position sociale.

Demetrios Loukatos décrit attentivement pour l'île grecque de Céphalonie cet espace, où on accède à travers une porte réservée aux femmes : « À droite et à gauche deux petites portes puis deux ou trois marches d'escalier en bois nous conduisent aux loges de la première galerie des femmes. Il y a d'abord en effet l'étage avec les *tzélouviès*, c'est-à-dire les grillages en bois proéminents. Il est à un mètre habituellement au-dessus du sol de l'église. Là se tiennent les femmes, surtout les plus vieilles auxquelles il est difficile de monter à la galerie du dessus, grande et spacieuse, qui n'a pas de grillages et qui est pour les plus jeunes. Actuellement ces galeries des femmes, celle de dessus et celle d'en dessous, ne sont pas très fréquentées. Les femmes se sont enhardies et prennent place en bas sur les stalles de l'église. Il n'y a que quand elles ont honte de leurs pauvres vêtements ou qu'elles ne veulent pas qu'on les voie, qu'elles montent par ces petits escaliers et vont se cacher là, derrière les *tzélouviès* à treillage serré. C'est ainsi que les galeries des femmes se sont transformées en espèces de greniers »[21].

À San Demetrio-Corone, en Calabre, dans une église appartenant à la minorité albanaise orthodoxe, j'ai observé une situation particulière. Des bancs occupent tout l'espace central du naos, unique espace de l'église avec, vers l'est, un sanctuaire. Les femmes occupent les bancs en respectant plus ou moins l'ordre de l'âge. Les hommes restent debout dans les parties latérales, vers l'arrière du naos ; quelques-uns sont assis sur des bancs latéraux, situés vers la partie avant de la nef, à droite et à gauche des bancs des femmes. Les places assises des hommes sont moins nombreuses que celles des femmes, qui occupent toute la partie centrale. Ce sont elles qui répondent au prêtre durant l'office religieux et qui chantent, tandis que les hommes assistent en silence. Mais à la fin de l'office ce sont les hommes qui, groupés du côté gauche (nord), passent vers la droite devant les bancs des femmes, afin de recevoir en premier la communion ; dans le cas d'un requiem ce sont toujours eux qui, dans la même formation, passent les premiers saluer la famille endeuillée installée devant, debout, vers la partie droite du naos. L'organisation de l'espace prend donc une forme spéciale que je n'ai pas trouvée ailleurs ; la distinction femmes-hommes se maintient, et si apparemment les femmes ont une position privilégiée, les hommes reprennent leur position supérieure à la fin de l'office religieux.

[20] I. Toşa, « Contribuţie la cunoaşterea bisericilor de lemn... » p. 496.
[21] D. Loukatos, *Religion populaire à Céphalonie*, Athènes, 1951, p. 23.

4. La maisnie (*gospodăria*) et le lignage

Dans une enquête effectuée au début des années trente et dont les résultats n'ont pas été publiés, Henri H. Stahl décrit une situation typique pour le village roumain de Drăguş (Transylvanie). À part les distinctions d'âge et de sexe s'ajoutent l'appartenance à une maisnie et à un lignage ; la situation de paysan asservi (jusqu'au début du XX^{e} siècle) ou non-asservi intervient aussi. Je retiens de cette enquête l'essentiel des règles. Le chef de chaque maisnie a une place dans le cadre du lignage auquel il appartient ; il s'agit d'habitude du père. Lorsque le père meurt, sa place est prise par celui de ses fils qui reste dans la maison paternelle, les autres s'installant ailleurs, mais toujours dans la file de leur lignage. On trouve dans l'église 18 files qui, à l'exception d'une seule, sont des lignages de paysans non-asservis. Les paysans anciennement asservis s'installent derrière, ou restent même parfois à l'extérieur de l'église. Les femmes mariées sont installées chacune dans la file située derrière la file du mari ; les enfants sont installés au balcon, dans le pronaos ; les jeunes filles non mariées et les jeunes célibataires forment un groupe situé dans la partie la plus en arrière, groupe non structuré par l'appartenance à un lignage. Les changements qui interviennent dans cette organisation sont révélateurs ; ainsi, le garçon marié qui habite la maison paternelle prend la place du père à la mort de ce dernier ; si un couple n'a que des filles, l'une d'entre elles reste dans la maison paternelle et son mari s'installe chez elle, contrairement à la règle dominante virilocale. Le gendre prend la place du beau-père à sa mort, comme il arrive qu'il prenne le patronyme du beau-père (situation d'exception). La fille mariée s'installe dans ce cas parmi les femmes mariées de son lignage d'origine, donc près de sa mère et si la mère ne vit plus, à la place de la mère. La fille qui s'installe chez son mari prend place auprès de la belle-mère. S'il arrive qu'une fille mette au monde un enfant sans être mariée, elle n'est plus acceptée ni parmi les jeunes filles, ni parmi celles mariées, mais trouve une place indéfinie entre ces deux catégories.

Mihai Pop met en lumière l'importance des lignages dans un village roumain du Maramureş (nord de la Transylvanie)[22]. Là encore chaque lignage forme une file, les plus âgés devant ; une certaine hiérarchie se détache même parmi les lignages, les plus prestigieux ayant les places les meilleures. Les vieillards prennent parfois auprès d'eux leurs petits-fils afin qu'ils apprennent quelle sera leur place lorsqu'ils seront grands. Ceux qui sont encore célibataires s'installent derrière les chefs des maisnies. Enfin, les femmes sont derrière, dans le pronaos, celles mariées d'abord, les jeunes filles ensuite.

Dans un village albanophone du Péloponnèse, Maria Vellioti observe que « le premier dimanche après le mariage, la belle-mère guide la jeune mariée à la

[22] M. Pop, « Les lignages du Maramureş », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 10, 1986, p. 86 *sq*.

cathédrale du village pour lui montrer sa nouvelle place ; car les femmes de chaque famille – dans le sens élargi du *soj* « lignage » – possède une place particulière. Les premiers rangs sont réservés aux femmes des familles riches, les derniers à celles des familles pauvres. Cette hiérarchie doit absolument être conservée. Nulle femme n'a le droit de s'installer dans l'église là où elle veut. Or, la jeune mariée après son mariage part de la place de sa propre famille et est guidée par la belle-mère à la place possédée par sa belle-famille »[23].

Les exemples qui précèdent permettent de reconnaître dans l'installation de chacun son appartenance à une maisnie, à un lignage ; on voit aussi que la place des femmes change en même temps que change leur appartenance. Elles appartiennent à la maisnie du père lorsqu'elles sont jeunes filles, et changent de maisnie lorsqu'elles se marient, s'intégrant dans la maisnie du mari. C'est donc une situation similaire à celle constatée lors de l'étude du patronyme des jeunes filles, car la fille est appelée au début « la fille de X », et après le mariage, « la femme de Y ». Une exception découle lors d'un mariage en gendre, lorsque le mari s'installe dans la maisnie de sa femme et occupe dans l'église la place du beau-père. Les lignages, mis en évidence par l'observation de l'installation dans l'église, le sont aussi à d'autres occasions ; on les retrouve par exemple dans l'habitat, dans les cérémonies, dans l'organisation des cimetières.

Une situation à part est celle observée au village d'Anoya situé dans les montagnes de l'île de Crète. Là, les lignages ont une place importante dans la structure du village et la classification des habitants le composant ; on les voit dans l'habitat, la propriété, la répartition des aires de battage, les cérémonies, l'élevage[24]. À part l'église principale, propriété du village dans son ensemble, on trouve au niveau des pâturages une série de bergeries et aussi de chapelles appartenant chacune à un lignage qui y célèbre certains rituels (baptêmes, par exemple).

5. Le droit d'aînesse

Dans quelques îles de la Mer Egéenne, la population grecque connaît le droit d'aînesse et une transmission de la propriété qui exclut la division. Il s'agit d'un double droit d'aînesse ; le premier né garçon prend le nom de baptême de son grand-père paternel et en même temps l'ensemble de la propriété de son père, lui aussi un aîné. La fille première née prend le nom de baptême de sa grand-mère maternelle, et en même temps l'intégralité de la propriété de sa mère, elle aussi une aînée. Le nom local de ces aînés est celui de *kanakare*. Sophie Dasealopoulos-

[23] M. Vellioti-Georgopoulos, *Vers une approche ethnologique de Dhidhyma, village albanophone de la Crète*, Athènes, 1982 (thèse de doctorat en manuscrit).
[24] F. Saulnier, *Anoya, un village de montagne crétois*, Paris, 1980 [= *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 2].

Capetanakis[25] étudie une pareille situation dans le village de Elymbos (île de Karpathos) : « Tous les *kanakarei*... étaient considérés comme les propriétaires de plein droit de l'église principale du village, laquelle était construite sur la place centrale... ce droit était alors matérialisé comme suit ; toutes les stalles de l'église constituaient chacune la propriété privée d'un *kanakaris*. Elle portait écrit son prénom... ces stalles étaient considérées comme des biens 'dotables', leur transmission aux générations consécutives était rapportée dans les contrats de mariage consécutifs ». Les cadets sont désavantagés, cette situation se maintenant inchangée jusqu'au XX^{e} siècle, lorsque le travail à l'étranger ou à la ville permet aux cadets de s'enrichir : « ...les émigrés revenus dans la société d'origine contestèrent les pouvoirs politiques et la prépondérance sociale des *kanakarei*. Ainsi, en 1922[26] ils démolirent les *merees* (dalles sur le gynécée, dont chacune correspondait à une *kanakaria*) et les sièges de l'église, propriétés individuelles des *kanakarei* et *kanakaries*, qui se transmettaient par dotation de génération en génération »[27]. Les aînés ont en plus des chapelles qui leur appartiennent et où ils s'enterrent[28].

Le lignage est présent ici aussi, mais il s'agit d'un lignage formé exclusivement d'aînés, et d'un autre formé exclusivement d'aînées. Dans ce cas les places dans l'église peuvent être fixes, car le nombre de *kanakares*, avec leurs propriétés, est lui aussi fixe.

La relation entre structure sociale – place dans l'église – transmission de la propriété – formation de nouvelles maisnies, est confirmée aussi par le cas examiné dans ce chapitre.

6. Le village

Dans un village roumain des Monts Apuseni, au Pays de Bihor, une église en bois appartenait à deux villages voisins. Elle était composée de deux parties ; le naos des hommes et le pronaos des femmes. Chaque village occupe une moitié du naos et une moitié du pronaos ; les fidèles s'installent dans la moitié appartenant à leur village, les hommes devant, les femmes derrière. Les enfants s'installent devant tous, afin de mieux suivre la messe. La jeune fille qui épouse un homme du village voisin s'installe après son mariage dans la moitié appartenant au village du mari. On retrouve donc à nouveau la situation décrite pour d'autres cas, l'unique différence consistant dans le fait que l'église appartient à deux villages et qu'on trouve ainsi cette distinction supplémentaire.

---

[25] S. Daskalopoulos-Capetanakis, *Parenté et organisation sociale à Elymbos de Karpathos*, Paris, 1979, p. 206-207 (thèse de doctorat en manuscrit).
[26] D'après N. Konsolas, *Laografika Olymbou Karpathou*, Athènes, 1964, p. 235.
[27] S. Daskalopoulos-Capetanakis, *Parenté et organisation sociale...*, p. 11.
[28] *Ibid.*, p. 206 *sq*.

7. Le prince et sa cour

Par rapport aux collectivités relativement égalitaires, comme c'était le cas des villages ou des compagnies de marchands, l'État se présente comme une organisation fortement hiérarchisée, où la place de chacun est fixée par sa fonction. L'examen de la situation de quelques monuments princiers met en lumière les principes qui semblent ordonner la structure de l'installation dans l'église, permettant de voir ce qui se maintient des anciens critères qui règlent l'installation dans une église paysanne, et ce qui s'ajoute ou change.

Dans l'église princière de Bucarest, en Valachie, telle qu'elle est vue vers le milieu du XVII[e] siècle par Paul d'Alep, qui accompagnait un patriarche orthodoxe d'Antioche, on trouve la situation suivante : « Le fauteuil du prince dans l'église est haut et doré. Derrière lui il y a quelques marches qui donnent accès vers un espace retiré, où s'installent la princesse et sa suite ; cette galerie est bordée d'un grillage en lattes de bois ; de là on passe dans la chambre de conseil du prince, car c'est par là qu'il monte et qu'il descend le plus souvent. Il y a un deuxième escalier qui part de l'endroit où se trouvent les tombes des princes »[29]. Le fauteuil-stalle du prince a des caractères qui marquent la fonction de celui qui l'occupe, car il est haut et doré ; on trouve le balcon des femmes, dans ce cas occupé par la princesse et par sa suite ; il y a un accès particulier de l'espace des femmes, espace que le prince seul peut traverser en allant vers la chambre du conseil ; le reste de l'assistance pénètre dans l'église par une autre porte.

D'autres descriptions, concernant la province roumaine de Moldavie, dues au même Paul d'Alep, complètent le tableau. Il affirme que « les églises sont dans ce pays composées de trois parties ; la première est extérieure à la porte et elle est réservée aux femmes ; la deuxième est séparée de la première par un mur et une porte et elle est réservée aux hommes ; la troisième est séparée de la deuxième par une porte et un mur et elle est réservée au prince et à sa cour »[30]. Dans l'église construite par le prince Barnovski, à Jassy, la place des femmes se trouve à l'étage, séparée de la place des hommes[31]. Dans l'église appelée Golia, toujours à Jassy, « on pénètre à l'intérieur par la porte d'ouest ; elle est longue, composée d'un seul corps, divisé en deux par une paroi et une porte ; les femmes sont installées dans un espace situé à l'étage, vers la partie arrière ; il a un beau escalier qui donne directement sur l'extérieur »[32]. Dans l'église de Galata, à Jassy, le prince occupe sa place habituelle, à droite, dans le naos ; « les ministres et le cortège sont entrés et se sont installés en partie dans l'abside nord [située au nord

[29] *Călători străini prin Ţările Române*, vol. VI, première partie : « Paul de Alep », éd. M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Bucarest, 1976, p. 111.
[30] *Ibid.*, p. 29.
[31] *Ibid.*, p. 54.
[32] *Ibid.*, p. 54.

du naos]... et le reste s'est arrêté dans le pronaos... »[33]. Dans l'église de Saint Sava[34], « au-delà du premier pilastre, à droite [dans le naos] se trouve la stalle du prince, haute, surmontée d'un baldaquin et avec de petites colonnettes en bois. Devant le deuxième pilastre [à gauche dans le naos] il y a une autre stalle [fauteuil], plus basse, pour son fils ou pour la princesse. À droite [de la stalle du prince] est la stalle de l'évêque, collée à la paroi, parmi les autres stalles d'église... À droite du fauteuil de l'évêque sont installés debout deux supérieurs de monastères et des prêtres, ensuite le clergé jusqu'à proximité des portes, de l'abside est ; il en est de même de l'autre côté [à gauche, vers le nord]. Les femmes sont installées dans la partie arrière de l'église, à l'étage, séparées par un grillage en bois ; cet étage aussi a une iconostase vers sa partie ayant ; la sortie des femmes s'effectue par une porte [séparée] située dans la paroi de l'église »[35].

Le fauteuil du prince et celui de l'évêque sont toujours installés dans le naos et toujours à droite, donc vers le sud ; celui du prince est monté « sur un piédestal, travaillé comme une stalle, fermé de tous les côtés et revêtu de drap rouge » affirme un voyageur russe en 1594[36]. Les pages de la cour sont aussi habillés de rouge et restent debout dans la nef ; ils participent à la messe en chantant, dans la partie droite en grec, dans celle de gauche en roumain[37]. À certains moments de la messe on déroule devant le prince un tapis de soie décoré d'or et avant, au centre, un décor en velours rouge ; un tapis du même type mais plus petit est installé devant le fauteuil du fils du prince[38].

Tous les éléments rapportés donnent une idée sur la structure de l'installation dans l'église, mais la description faite par le prince Dimitrie Cantemir ayant régné en Moldavie au début du XVIII[e] siècle, est autrement précise :

> « À droite du pilastre situé au milieu de l'église [séparant le naos du pronaos] se trouve la stalle princière, montée sur trois marches et entourée de lattes sculptées et dorées ; les insignes princiers décorent les deux côtés, une couronne dorée décore sa partie supérieure, et immédiatement au-dessous est l'icône du saint choisi par le prince comme patron. Toujours dans la partie avant [le naos], à côté du pilastre situé à gauche, il y a une autre stalle destinée aux fils du prince, semblable à celle du prince mais montée sur seulement deux marches.
>
> À droite du prince est installé le *spătar*, qui porte sur son épaule l'épée du prince et à la main le sabre ; à gauche se trouve le *postelnic* [chef de la cour,

[33] *Ibid.*, p. 62.
[34] *Ibid.*, p. 34.
[35] *Ibid.*, p. 35.
[36] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. III, sous la direction de M. Holban (rédacteur responsable), M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru et P. Cernovodeanu, Bucarest, 1971, chap. « Trifon Korobeinikov », p. 352.
[37] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, première partie : « Paul d'Alep », p. 63.
[38] *Ibid.*, p. 64.

il représente le prince] et derrière lui jusque vers le pilastre de gauche, d'autres *postelnici* [fonctionnaires de la cour] avec leurs bâtons [insignes de leur fonction]; derrière eux sont les autres fonctionnaires de la cour. À droite du prince, vers l'autel, est installé le métropolite et un évêque, et puis il y a les stalles, des supérieurs des couvents, jusqu'au niveau des stalles des chantres. Toujours à droite, deux évêques avec des supérieurs appartenant à leur paroisse sont installés devant le métropolite. La rangée des hommes d'église finit à droite, là où sont installés le grand trésorier qui a avec lui l'aumône offerte, d'habitude par le prince lorsqu'on procède à l'onction [des fidèles], afin que le silence et le recueillement des participants ne soient pas troublés en faisant venir l'aumône ; à gauche, [sont placés] le deuxième et le troisième chanceliers [*logofăt*] car l'un s'occupe de tout ce qui concerne les couvents, l'autre parce qu'il garde et partage la *coliva* [plat sacré, fait de blé bouilli et sucré] après avoir été sanctifié par le métropolite ou par un autre prêtre.

Dans l'angle de droite [l'abside, nord du pronaos] est installé le chœur des chantres roumains, dans celui de gauche [abside sud du naos] est le chœur des chantres grecs, qui chantent à tour de rôle dans les deux langues. Derrière la stalle du fils du prince sont installés en une seule file, [dans le pronaos] et jusqu'au pilastre [qui sépare le pronaos du vestibule] sont les seigneurs de première classe ; ils sont suivis par les seigneurs qui n'ont plus aucune charge, par les capitaines et les autres qui peuvent trouver une place dans l'église.

Derrière la stalle du prince et jusqu'au pilastre arrière, à droite, [séparant le pronaos du vestibule] dans l'intérieur de l'église, sont installées au même niveau que leurs maris les femmes des seigneurs qui ont une charge. Vers la partie arrière [de cet espace, la droite du pronaos], se trouve la stalle de la princesse, montée sur trois marches ; si elle a des filles, elles sont installées entre leur mère et les femmes des seigneurs. À droite de 1a princesse sont installées les chambrières et les filles des seigneurs qui la servent ; à gauche [de la princesse] sont les deux gouverneurs [*vornici*] qui empêchent les gens d'approcher de trop près les femmes. Enfin, dans la partie la plus extérieure de l'église [le vestibule – *tinda* – situé vers l'ouest du monument] sont installées les femmes des seigneurs qui n'ont plus aucune charge, au même niveau que leurs maris.

Dans toute l'église il y a des stalles mais personne n'ose s'asseoir, sauf durant les veillées de nuit lorsqu'on lit les vies des saints ou les psaumes de David. Le prince seul peut avoir la tête couverte et il se découvre seulement lorsqu'on chante « Dieu tout puissant », lorsqu'on lit les Evangiles, lorsqu'on récite le Crédo ou le Notre Père, ou lorsque le prêtre récite les paroles du Seigneur qui sont à l'origine de la communion. Lorsqu'on arrive au *koinônikon*, le métropolite en premier s'approche de l'iconostase, pour embrasser les saintes icônes, ensuite le prince ; lorsqu'il descend de sa stalle, tous les seigneurs se lèvent et s'inclinent devant lui lorsqu'il revient à sa stalle. A la fin de l'office, le métropolite offre le pain bénit au prince, à sa femme, ses fils et ses filles ; les seigneurs qui ont une charge la reçoivent des mains du métropolite, installé dans sa stalle ; enfin, le troisième *logofăt* donne à chacun à goûter la *coliva* »[39].

[39] Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldavie*, traduit du latin par Ch. Guţu, Bucarest, 1973, p. 229-231.

Le sanctuaire est réservé aux servants de l'église ou à leurs aides à certains moments ; les autres fidèles n'y pénètrent pas. À cette règle il y a une exception : lors de l'intronisation du prince, à Bucarest, le métropolite avec les évêques l'attendent devant l'église princière : « Là, une fois le cortège arrivé, le prince et les seigneurs descendent [du cheval] pour pénétrer dans l'église. Le métropolite et les évêques les attendent devant la porte, vêtus de leurs habits, portant les Evangiles et chantant 'il le mérite' ; le prenant par les bras, ils l'introduisent dans le sanctuaire et font le tour de la sainte table en chantant 'Isaia danse' [chanson entonnée lors des mariages]. Ensuite ils le font sortir du sanctuaire à travers la grande porte [la porte centrale de l'iconostase]... »[40]. Les souhaits de longue vie, pris au cérémoniel byzantin, ne manquent pas et la formule « nombreuses années » [de vie] est dite à plusieurs reprises. Décrivant les églises orthodoxes, Ami Boué confirme que dans le sanctuaire « les prêtres seuls y entrent à l'ordinaire, ainsi que le chef du gouvernement... » [41].

Des exceptions à l'installation dans l'église en rapport avec la position de chacun dans la hiérarchie sociale peuvent quand même exister ; ainsi, August von Haxthausen voit en Russie les paysans rester n'importe où, même devant les nobles[42]. À la question comment cela est-il possible, un paysan lui répond qu'ils sont tous égaux devant Dieu.

Quelques principes ordonnent l'installation dans les églises princières ; leur observation met en lumière également la structure de l'espace sacré et celle de la société qui l'occupe. Tout d'abord la séparation femmes – hommes se maintient ; elle situe les femmes derrière les hommes, ou derrière et à l'étage en même temps. L'installation plus haute a dans ce cas une signification différente de celle donnée à l'installation de la stalle du prince sur trois marches, donc plus haut que le reste des stalles ; dans ce deuxième cas plus haut signifie aussi plus haut dans la hiérarchie sociale et une place plus honorable dans l'église. On peut ajouter que la droite (côté sud) de l'église apparaît comme plus honorable. Dans le cas décrit par Dimitrie Cantemir on se trouve devant une exception à la règle concernant les femmes ; la princesse, bien qu'installée dans le pronaos, occupe la partie droite de la pièce et pas la gauche. Une fois la princesse installée ici, ses filles la rejoignent et les autres femmes aussi, de manière à former un groupe à part, isolé du groupe des hommes. Ceci explique pourquoi les hommes occupent dans le pronaos la partie gauche (côté nord). Les enfants du prince semblent être les seuls qui assistent à l'office religieux ; chaque femme est située au même niveau que son mari, place déterminée non pas par l'appartenance à un lignage, à un village, mais par la fonction du mari.

---

[40] D. Fotino, *Istoria generală a Daciei*, Bucarest, 1859, vol. III, p. 257-258.
[41] A. Boué, *Turquie d'Europe*, Paris, 1840, t. II, p. 312.
[42] A. von Haxthausen, *Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie*, Hanovre, 1847, t. III, p. 159.

Conclusions

Les exemples présentés permettent de faire quelques hypothèses. Ainsi, l'espace de l'église orthodoxe divisé selon la manière décrite au début, sanctuaire – naos – pronaos – vestibule (ou balcon), va du plus sacré vers le moins sacré, et en même temps de l'est vers l'ouest.

L'installation des fidèles dans l'église confirme cette première division de l'espace en est – ouest, qui peut être interprétée aussi comme devant – derrière ; s'y ajoute avec insistance une seconde distinction, la partie sud et la partie nord, qui sont en même temps la droite et la gauche de l'église.

Un autre critère prête à discussion. On a vu au chapitre précédent que les notions de haut et de bas ont une signification différente selon les cas. Ainsi, dans l'église elle-même, le haut est le ciel et constitue la partie la plus honorée ; dans le cas du fauteuil-stalle du prince, de son fils, de la princesse, du métropolite, le fauteuil est monté sur des marches, donc sa position est haute, le nombre des marches distinguant même l'honneur plus ou moins grand accordé à celui qui l'occupe. Par contre, on installe à l'étage les femmes, ou les adolescents qui ne sont plus enfants, sans être devenus hommes mariés. Mais cette dernière position, haute et en même temps vers le fond de l'église (l'ouest) ne signifie aucunement un honneur.

On trouve une situation similaire dans les synagogues ou dans les mosquées, où les femmes mariées ou pas sont isolées des hommes. Le voyageur arabe Ibn Battûta décrit la répartition dans une mosquée des hommes faisant partie de la cour d'un sultan du Moyen-Orient. La mosquée « se compose de trois étages construits en bois. Le sultan, les grands de sa cour, le *kâdhi*, les jurisconsultes et les chefs des troupes, prient dans l'étage inférieur. L'efendi, frère du sultan, ses compagnons, ses serviteurs et quelques habitants de la ville, prient dans l'étage intermédiaire. Le fils du sultan, son successeur désigné, qui est le plus jeune de ses enfants et que l'on appelle Aldjewâd, ses compagnons, ses esclaves, ses serviteurs et le reste de la population, prient dans l'étage supérieur. Les lecteurs du Coran s'assemblent et s'asseyent en cercle devant le *mihrâb* (chœur), le *khathib* (orateur) et le *kâdhi* s'asseyent près d'eux. Le sultan se trouve placé en face du *mihrâb* »[43]. Dans ce cas aussi la situation renferme une contradiction, car si dans les mosquées la coupole représente le ciel (parfois peinte en bleu et recouvert d'étoiles, de la lune, du soleil, comme j'en ai vu en Grèce ou en Yougoslavie), les étages les plus hauts sont réservés aux personnes les moins importantes, et le parterre au sultan lui-même.

[43] C. Defremery, B. R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battuta*, Paris, 1854, vol. II, p. 345.

Quelles sont les places d'honneur ? Devant et vers l'est ; à droite et vers le sud ; devant le critère du « plus haut » (et du « plus bas ») varie selon les situations.

Quels sont les critères sociaux qui ordonnent la structure de l'installation ? Dans les sociétés de type traditionnel, relativement égalitaire, c'est d'abord le sexe ; l'homme prend les places d'honneur. Donc les hommes sont devant, à droite, au sud ; les femmes sont derrière, à gauche, au nord. Dans le sanctuaire pénètrent les officiants, donc des hommes ; les femmes viennent pour nettoyer cet espace quand on n'officie pas et si possible lorsqu'elles n'ont plus des règles à cause de leur âge. D'ailleurs, par le passé aucune femme qui avait des règles ne pouvait pénétrer dans un local religieux ; la naissance la mettait aussi dans l'impossibilité d'assister au service religieux durant 40 jours, jusqu'à ce que le prêtre officiât les relevailles la purifiant.

À la distinction due au sexe s'ajoute celle de l'âge ; plus on est âgé, plus on est situé devant, mais dans sa catégorie de sexe, qui prime. Une exception peut apparaître ; c'est le cas des enfants qui occupent des places devant. Les jeunes filles et les jeunes hommes semblent avoir une situation intermédiaire ; ils ne sont plus des enfants, mais ils ne sont pas encore établis, le mariage constituant le moment d'intégration dans le groupe des adultes.

Aux distinctions d'ordre biologique s'ajoutent celles sociales ; ainsi la situation de marié est supérieure à celle de célibataire. Le pire des cas est celui des jeunes filles enceintes ou mères, qui n'appartiennent à aucun des groupes reconnus de la société traditionnelle ; dans certains villages on remédie à cette situation en effectuant un rituel de mariage avec une plante, rituel accompagné comme pour un mariage par le changement de coiffure, par la couverture des cheveux à l'aide d'un fichu ; mais les conséquences d'un tel rituel sur l'installation dans l'église ne me sont pas connues, ce rituel ayant disparu depuis le XIX^{e} siècle et aucune information ne m'étant parvenue à cet égard[44]. La classification des gens par sexe, par âge, par la situation matrimoniale, donne naissance à des groupes qu'on retrouve aussi en d'autres secteurs de la vie sociale traditionnelle, les fêtes, les banquets, les jeux, les rituels.

Enfin, dans une société fortement hiérarchisée s'ajoute la position de chacun dans cette hiérarchie, qui vient compliquer les critères de l'installation dans une église. La distinction hommes – femmes se maintient, celle de l'âge aussi, tandis que celles d'appartenance à un lignage, à un village, s'estompent. Il y a aussi des cas où la fonction sociale ignore les règles habituelles ; ainsi la princesse géorgienne qui seule peut entrer dans l'église tandis que les autres femmes restent dehors ; ainsi la princesse moldave qui s'installe à droite du pronaos, comme son mari assis à droite du pronaos ; ainsi le prince ou le chef du

[44] S. Fl. Marian, *Nunta la români*, Bucarest, 1890, p. 772 *sq*.

gouvernement qui à certaines occasions peuvent pénétrer dans le sanctuaire pendant les offices religieux.

La classification des individus dans des unités sociales distinctes se manifeste vigoureusement, surtout dans les églises des sociétés traditionnelles ; l'appartenance à une maisnie, à un lignage, à un village détermine rigoureusement la place de chacun dans l'église. Dans tous ces cas (comme aussi dans le cas des sociétés fortement hiérarchisées), la femme suit son mari et son installation à elle dépend de la place occupée par le mari.

Partout est présente une compétition, chacun essayant d'occuper les places les plus honorables ; mais comme cela n'est pas possible, on retrouve à l'intérieur de l'église la structure sociale qui fonctionne à l'extérieur. La proximité du sacré équivaut à un privilège social ; plus encore, cette proximité est désirée à cause de la croyance dans l'effet bénéfique de la force surnaturelle du sacré. La compétition pour occuper une place proche des parties les plus sacrées semble donc être déterminée en même temps par les éléments sociaux de l'honneur et par les éléments reliés au surnaturel.

L'individu apparaît dans le cadre de l'espace sacré comme membre d'un groupe biologique et social, les deux critères fonctionnant conjointement. D'ailleurs l'individu apparaît de la même manière dans les fêtes, dans la propriété, dans la justice, dans la vendetta, comme aussi dans l'organisation des cimetières ou dans la société qui se forme dans l'autre monde.

ÉGLISES EN BOIS DE VALACHIE
LA TABLE DES ANCÊTRES

Les morts doivent être entretenus car ils ont des besoins semblables à ceux des vivants[1]. On se préoccupe pour soi-même de ces besoins durant la vie dans ce monde et on organise tout ce dont on aura besoin dans l'autre monde. Traditions chrétiennes et traditions païennes s'entremêlent étroitement. Après la mort de quelqu'un, ce sont ses proches parents qui s'occupent de son âme. Il s'agit de pratiques généralement connues en Europe du Sud-Est, ailleurs aussi. Les morts ont faim et soif, et on les nourrit périodiquement. Tout un chapitre peut être écrit à ce sujets je ne le ferai pas ici car l'objet de cet article est différent.

Les vivants offrent en divers endroits de la nourriture aux morts et se réunissent pour manger ensemble avec eux. Cette pratique se traduit par l'édification de constructions spéciales destinées à cet effet. On peut ainsi manger en plein air dans un cimetière, sur les tombeaux même ou à côté. On apporte à cet effet des mets préparés à l'avance, qu'on met sur un tissu ; on s'assoit par terre et on les consomme. On peut aussi manger autour d'une table ou sous un abri construit spécialement pour être à l'abri de la pluie.

Dans une étude de Valeriu Butură[2], il est question de tables dressées spécialement pour les banquets communs. Ces banquets remontent loin dans l'histoire et concernaient également les habitants des villes et des villages. Ils avaient comme but d'unifier et de consolider la société des vivants, ou de commémorer les morts. Dans les cas signalés par Valeriu Butură pour la Transylvanie, des tables sont dressées à l'extérieur de l'église, mais à l'ombre de son toit ; parfois un abri spécial est placé dans la cour de l'église.

J'ai rencontré de pareilles constructions en d'autres régions de la Roumanie ou en d'autres pays. Je décris ici les cas vus près des églises en bois de la Valachie (Muntenia), dans le département de Argeș. Si les églises en bois du Maramureș ou d'autres régions de la Transylvanie sont plus connues surtout à cause de leur beauté, celles de la Valachie[3], moins monumentales, plus discrètes,

---

[1] P. H. Stahl, « L'autre monde. Les signes de reconnaissance », *Buletinul Bibliotecii Române* (Freiburg i. Br.) 10, 1983, p. 87-106.

[2] V. Butură, « Églises en bois de Transylvanie. La table des ancêtres », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 7, 1984, p. 32-35.

[3] Pour la fréquence et la diffusion des églises en bois, et surtout celles de la Valachie, voir mon étude « Vechi case și biserici de lemn din Muntenia », *Studii și cercetări de istoria artei* 10, nº 2, 1963, p. 315-334 ; voir aussi pour la Roumanie toute entière mon étude « Vieilles églises en bois de Roumanie », *Revue des études sud-est européennes* 19, n° 3-4, 1965, p. 611-637.

ne gardent pas moins le charme d'un passé qui n'avait pas que des aspects négatifs. Elles ressemblent souvent à des maisons, par leurs proportions, leur toit, leur technique de construction ; l'abside d'est et un clocher qui surmonte le toit font qu'on les distingue à première vue des maisons en bois. De pareilles églises existaient partout en Valachie[4] ; on les voit aussi en Petite Valachie (Oltenia) et, plus loin, en Serbie[5], semblables aux églises roumaines.

L'église en bois de Bascov est construite dans la première moitié du XVIII[e] siècle ; comme partout, une cour entoure l'église. Dans la cour se trouve un abri de forme allongée ; des colonnettes soutiennent un toit sous lequel il y a une table longue et des bancs. Dans le même village il y a une église en pierre, neuve, où on se rassemble aussi à l'occasion des grandes fêtes religieuses pour manger ensemble dans la cour. Lorsque je l'ai visitée, un 15 août (Dormition de la Vierge), les paysans remplissaient la cour de l'église ; des Tsiganes attendaient dehors, près de l'entrée. Une fois l'office religieux fini, on se met à table et on cherche un étranger où un pauvre à qui offrir à manger, car ce n'est qu'ainsi que le mort est rassasié. Celui qui reçoit la nourriture remercie en disant « Que Dieu lui pardonne ! Que Dieu repose son âme ! » (*Bogdaproste! Dumnezeu să-l miluiască!*). Les Tsiganes ont souvent le rôle du pauvre qui est nourri, et ils n'oublient jamais de se présenter à l'occasion des requiems car c'est pour eux une occasion d'être bien nourri. Pour les paysans c'est la possibilité de trouver un étranger à nourrir, étranger qui est en même temps un pauvre la plupart des cas.

Il est rare qu'à de tels banquets, où chacun apporte à manger pour soi et les siens, on ne fasse pas des échanges de plats entre les participants. Par contre, au début du carême, avant Pâques, j'ai vu les paysans des villages (dans la plaine du Danube par exemple) envoyer les uns chez les autres, dans un pot neuf en terre, de la kollyva (blé bouilli) et une bougie allumée pour les âmes des morts, tout le village étant ainsi soumis à un échange généralisé de mets ritualisés. En juin, lors de la grande fête des morts, on achète de grandes quantités de pots en terre qu'on envoie en cadeau avec de la kollyva et des bougies allumées.

À Drăganu, l'église en bois est construite en 1785 ; il s'agit de l'une des plus belles églises en bois de Valachie, belle par ses proportions, par la netteté du travail de décoration, par son décor typique comprenant des têtes sculptées de chevaux qui soutiennent le toit. L'église a une large cour entourée de clôtures qui la séparent des champs voisins. Près de la clôture, vers l'intérieur et tout autour de la cour, on a placé un abri qui serpente et suit la ligne de la clôture. Il s'agit d'un toit ininterrompu, soutenu par des colonnettes et abritant une table longue, elle aussi ininterrompue ; d'un côté et de l'autre de la table il y a des banquettes. De temps à autre, du côté extérieur, donc vers la clôture, mais sous le même abri, il y a une petite table où on pose les corbeilles remplies d'aliments et qui aide à servir

[4] R. Creţeanu, *Bisericile de lemn din Muntenia*, Bucarest, 1968.
[5] D. St. Pavlović, *Crkve brvnare u Srbiji*, Belgrade, 1962.

ou à desservir la table longue. Il s'agit de l'un des plus grands et plus typiques abris pour les repas en commun destinés aux âmes des ancêtres ou à des saints.

L'église de Piscu Calului-Morărești, construite en 1832, dessert un hameau : belle, avec un décor riche et intéressant, elle est entourée par un cimetière. Le clocher séparé est installé dans la cour de l'église. Devant l'entrée, mais à l'extérieur du cimetière, se trouve l'abri pour la table des ancêtres. Récemment remis en état, bien entretenu, il est formé de la même manière que les précédents ; un toit soutenu par des colonnettes et abritant une table longue flanquée par des banquettes. L'abri est beaucoup plus petit que celui de Drăganu.

Dans le village de Cuca c'est l'église neuve, en briques, qui garde auprès d'elle, dans la cour, un abri du même type. L'abri est long, solide.

Pas loin de là, à Valea Cucii, il y a une église en bois construite en 1806, tout à fait typique pour les monuments religieux en bois de la Valachie, par son plan, par son décor, par ses proportions. Dans la cour se trouve latéralement un abri comme ceux décrits plus haut ; l'ensemble est bien entretenu.

Le village de Valea Scheiului a une église en bois abandonnée, construite en 1767. L'église neuve, en briques, a près d'elle le cimetière. Là où commence le cimetière on voit ce même type d'abri pour la table des ancêtres, mais de petites dimensions. On organise ici des petits banquets qui peuvent suivre tout de suite après l'enterrement de quelqu'un et où se réunissent des groupes relativement restreints.

Enfin, à Drăgulești, où l'église a été construite en 1828, il y a une vaste cour et plusieurs abris pour les tables des ancêtres. Il s'agit, ensemble avec la table de l'église de Drăganu, de cas parmi les plus spectaculaires par leurs dimensions, bien que différents par leur aspect, celle de Drăganu constituée d'un seul abri et une seule table, celle de Drăgulești de plusieurs.

*

Les abris pour les tables des ancêtres peuvent occuper plusieurs positions par rapport au cimetière ou à l'église. Ainsi ils peuvent se trouver loin du cimetière ou à côté, ils peuvent se trouver loin de l'église ou près d'elle. L'ensemble idéal, tel qu'il est organisé encore dans quelques cas, est celui où l'église, le cimetière et la table des ancêtres se trouvent côte à côte.

On trouve parfois de simples tables, longues, flanquées de bancs mais sans abri. Dans le village de Marghia par exemple (vers le sud du département), les tables longues qui courent à côté des clôtures, sont installées directement sur les tombeaux ; aucun toit ne les recouvre.

Il s'agit dans ce cas de l'ancien cimetière du village où on n'enterre plus ; l'église n'est pas là mais plus loin. On voit des croix sculptées en pierre, quelques-unes du XIX^{e} siècle, plus ou moins recouvertes par la terre. Ayant déplacé une des pierres tombales qui avait l'air d'être abandonnée (afin de la porter dans un

musée), tout le village savait le lendemain qu'on avait déplacé la croix de l'ancêtre (*moşu*) un tel.

Les abris que j'ai pu voir étaient en bon état ; solidement construits en bois de chêne (comme les églises), on les avait réparées là où cela était devenu nécessaire. Leur bon entretien et celui des églises, malgré les moyens économiques modestes des paysans, prouvent la force de la coutume. Ceci ne me paraît pas surprenant, car les pratiques en rapport avec la mort résistent le mieux au temps et aux courants de pensée contraires. Les offices religieux de même que les banquets' communs du village, sont honorés par la présence massive des gens.

Les églises sont petites, car les dimensions des villages du passé étaient petites. Les paysans de chaque village ou hameau sont liés à leur église et à leurs morts. Rester près de son église et près de ses morts est une coutume qui remonte loin et se perd dans le passé. Cette idée est encore vive même si les idées sur la communauté des vivants et des morts ne sont plus aussi claires que par le passé. Les gens viennent de loin aux banquets, lorsque l'habitat est dispersé où lorsque le village est composé de plusieurs hameaux distancés entre eux. On met les meilleurs vêtements pour s'asseoir à la table des ancêtres, et aussi parce que c'est un jour férié. Le repas est principalement porté par les femmes ; on les voit passer sur les routes avec, sur la tête, un récipient en bois, large, le fond plat, de forme rectangulaire ; le nord de la Valachie est la limite septentrionale de cette pratique méditerranéenne, le port des poids par les femmes sur la tête. Les hommes ou les enfants aident au transport des plats. On s'assoit autour des tables par groupes apparentés, mais je n'ai pas retrouvé la répartition nette décrite par Valeriu Butură.

Le département d'Argeş, situé à l'est et le long de la rivière de l'Olt, a son pendant dans la région voisine de Vâlcea, située de l'autre côté de l'Olt. Entre ces deux départements, et on peut ajouter aussi la zone appelée le pays de Loviştea (*Ţara Loviştei*), il y a des similitudes évidentes ; elles concernent de nombreux aspects, par exemple les pratiques en rapport avec la mort, les églises en bois, les monuments votifs installés le long des routes. En Vâlcea aussi j'ai trouvé des tables des ancêtres bien qu'elles semblent moins fréquentes que dans le département d'Argeş où probablement elles étaient jadis la règle.

Dans les deux régions les morts sont partout, et d'abord dans la maison ou chacun vivait et où ils peuvent revenir pour être nourris. Les morts sont près des sources et des puits ; pour cette raison, dans les deux régions voisines, on voit près des sources et des puits s'accumuler des croix peintes ou gravées, qui rappellent au passant le souvenir de tel ou tel mort. Et toujours dans ces deux départements voisins apparaît avec la plus grande fréquence un abri semblable à une maisonnette il a des parois de trais côtés, un toit, une entrée et pas de fenêtres. La paroi opposée à l'entrée est recouverte de peintures, l'iconographie rappelant en partie celle des iconostases des églises locales. Ces abris sont situés près des sources d'eau, aux carrefours, en bordure de chemin. Dans l'unique chambrette formant cette maisonnette les gens mettent une croix pour leur mort. Les vivants

soignent parfois ces sources et ces puits pour eux-mêmes, car ils auront ainsi de l'eau dans l'autre monde.

De petites constructions abritaient les sources ; elles étaient gardées par deux têtes de cheval[6], sculptures en bois qui rappellent les têtes sculptées de cheval qui soutiennent le toit des églises. Parfois les puits sont surmontés de tableaux figurant des scènes à caractère religieux. Des arbres sont plantés à côté, des chênes par exemple, sur le tronc desquels une icône (celle de la Vierge) complète un ensemble où paganisme et christianisme ne se contredisent pas dans l'esprit des gens[7].

Les morts sont donc présents à la maison, près de l'eau, le long des routes, sous les abris qui bordent les routes. Ils sont présents dans le cimetière aussi, où ils ont une autre croix. Et, dans la région voisine de la rivière Olt, dans le département d'Argeș, les morts ont une troisième croix ; si quelqu'un meurt dans une ferme, on découpe la clôture du côté qui donne vers la route et on y met une croix portant le nom du mort et la date de sa mort, afin qu'elle soit vue par les passants. Ceci n'est pas sans rappeler l'enterrement effectif des morts de la famille dans la cour même ou sur les terres du groupe. Je l'ai constaté ainsi en Transylvanie, surtout dans la région des montagnes Apuseni[8].

Enfin, une dernière note : la coutume de manger avec les morts, qui est pratiquée par presque toutes les populations de l'Europe du Sud-Est, se manifeste ailleurs aussi par la construction de tables et même d'abris pour ces tables. Elles prennent quelquefois des formes en relation avec la structure sociale locale. Ce sont les ensembles des églises en bois de la Serbie qui rappellent le plus ceux de Valachie et de Petite Valachie ; mais là, la structure sociale est différente. En effet, si en Valachie l'unité sociale qui sort en relief est le village, ce qui donne naissance à la naissance d'une table unique, en Serbie les lignages étaient plus importants. Ceci explique probablement le fait qu'en certains endroits, chaque lignage a une petite cabane à lui construite près de l'église. Des lignages tout entiers se réunissent ici à des occasions connues par tous et s'installent chacun dans la cabane de son propre lignage pour manger et même pour dormir[9].

---

[6] P. H. Stahl, *Romanian Folklore and Folk Art*, Bucarest, 1969, le chapitre « The Horse and the Unicorn » ; P. Petrescu, *Motive decorative celebre*, Bucarest, 1971, le chapitre « Calul și călărețul ».

[7] P. H. Stahl, « La dendrolatrie dans le folklore et l'art rustique du XIX[e] siècle en Roumanie », *Archivio internazionale di etnografia e preistoria* (Turin) 2, 1959, p. 43-69.

[8] Id., « L'autre monde... ».

[9] M. S. Filipović, « Porodske trpeze, kolibe ili sobaśice », *Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosni i Hercegovini* (Sarajevo) 1, 1946, p. 96 *sq*.

Fig. 1 L'église en bois de Drăganu (Valachie) : l'abri de la table des ancêtres.
Photo Paul H. Stahl, 1967.

Fig. 2 L'église en bois de Drăganu (Valachie) : l'entrée de l'église.
Photo Paul H. Stahl, 1967.

PARENTÉ BIOLOGIQUE, PARENTÉ SYMBOLIQUE

LA CONSANGUINITÉ FICTIVE
QUELQUES EXEMPLES BALKANIQUES

L'une des notions fondamentales régissant la vie et la pensée des gens du passé est celle de sang ; élément tiré de la biologie, il est évoqué avec insistance et force dans divers domaines de la vie. La manière dont il était considéré par le passé n'a rien à voir avec ce que nous savons aujourd'hui sur lui. En effet, l'idée de sang était accompagnée par des croyances et réglait des secteurs importants de la vie sociale. Pour les gens du passé le sang est rattaché à la vie et à l'âme, et ceci est vrai non seulement pour le folklore rattaché au paganisme, mais aussi pour la doctrine de l'Eglise. On assimile le sang avec l'âme et son importance biologique est accompagnée par le respect et la crainte suscitée par tout ce qui est en rapport avec l'âme. C'est le sang qui recèle les qualités de quelqu'un, le courage, par exemple[1]. Les domaines de la vie sociale où la notion de sang intervient, sont nombreux ; on peut citer la parenté, la religion, le sacrifice, l'alimentation, la vendetta, ou la propriété, aspects sur lesquels j'ai insisté dans des cours donnés par le passé. C'est la propriété qui retient ici mon attention, car son analyse permet d'observer la manière typique dont un élément biologique réel devient une fiction biologique et finit en un acte juridique. Perçu de cette manière, le sujet est par conséquent typique pour les relations qui rattachent si souvent l'anthropologie sociale et le droit.

I

I.1. « Nous avons le même sang »

Avoir le même sang, signifie être relié à quelqu'un par la plus forte des formes de parenté, qui agit sur deux plans, matériel et spirituel ; on suppose que les gens ayant le même sang, homogènes sur le plan biologique, le sont aussi sur le plan spirituel. Cette relation ne reçoit pas toujours une formulation explicite, car le savoir et les croyances des paysans et en général des gens du passé ont une forme diffuse, semblable aux manifestations de folklore et différente de la pensée scientifique. La communauté de sang est l'un des principaux éléments de cohésion des divers groupes sociaux ; plus on remonte dans l'histoire et plus on a affaire à des sociétés pour lesquelles la consanguinité joue un rôle essentiel ; c'est le cas

[1] J. K. Campbell, *Honor, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, 1964, p. 44.

par exemple des sociétés structurées en phratries et en tribus. Je ne saurai mieux exprimer cette réalité que le fait Stjefen Gjeçov [alb. Shtjefën Gjeçovi][2] dans son recueil de droit coutumier albanais : « La famiglia si compone delle persone di casa; più famiglie unité formano una fratellanza, più fratellanze una stirpe, più stirpi un fis [tribu], più fis una Bandiera e tutte insieme avendo una stessa origine, un medesimo sangue, una stessa lingua e comuni usi e costumi, formano quella grande famiglia che si chiama Nazione ». L'unité par la consanguinité commence donc au niveau de la plus petite unité sociale et arrive au niveau de la nation ! Si incroyable que cela paraisse, car contraire à la vérité, cette croyance concerne des peuples du passé tout entiers et survit dans la mentalité des peuples contemporains.

On a le même sang avec quelqu'un d'autre parce qu'on descend d'un ancêtre commun : la Bible ne dit-elle pas que tous les hommes descendent de Sem, Ham et Japhet ? Et le sixième fils de Japhet, n'a-t-il pas donné naissance à tous les peuples slaves ?[3] Et les deux frères, Lech et Cech n'ont-ils pas donné naissance aux Polonais et aux Tchèques ? L'histoire universelle de Miron Costin par exemple, comme d'ailleurs la description des premiers temps de l'humanité faite par la Bible, n'est qu'une longue généalogie, où on aborde l'origine des divers peuples et leur histoire selon les principes d'organisation habituels pour la vie de ceux qui les ont écrites. Et cette généalogie passe par la consanguinité à travers les hommes.

C'est la raison pour laquelle on surveille attentivement le comportement des femmes ; il faut être sûr que l'enfant qui naîtra dans un couple a réellement le sang de son père. Ceci va jusqu'au désir que les rapports sexuels d'un nouveau ménage se déroulent en présence du reste de la famille, situation favorisée par le fait que parents et enfants habitent souvent une seule pièce.

Les groupes sont apparentés par le sang à travers les hommes, les femmes ne comptent pas. Cette croyance est très répandue dans les sociétés de l'Europe du sud-est et on verra plus loin comment elle est appliquée dans les faits. Des exceptions existent, influencées par l'idée imposée à travers la religion orthodoxe, qui dit que le mari et sa femme forment un seul sang.

La consanguinité s'étend jusqu'à un degré plus ou moins lointain selon le type de société. Elle trouve deux expressions différentes selon qu'il s'agit de l'ancêtre commun ou selon qu'on doit fixer les degrés de la consanguinité qui empêchent les mariages. Par exemple, un village tout entier peut se considérer consanguin, mais les interdits pour le mariage concernent une petite partie du village car ils sont limités par les règles de l'Eglise. Mais, parmi les tribus balkaniques chrétiennes, ce sont les règles tribales qui dominent ; dans ces cas, la

[2] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (éd. originale : Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Scutari, 1933), p. 65.
[3] Miron Costin, dans M. Kogălniceanu, *Cronicele României sau letopiseţele Moldaviei şi Valahiei*, t. I, Bucarest, [2]1872, p. 51.

consanguinité s'étend à l'infini et on n'épouse jamais quelqu'un de son lignage, si lointain que sera l'ancêtre commun des deux candidats au mariage. On connaît cette consanguinité par la mémorisation du passé de son lignage et par le fait que les deux candidats au mariage portent le même patronyme. – On garde en mémoire les noms des ancêtres parfois à travers plusieurs siècles ; Mary Edith Durham le constate également chez les Albanais et les Monténégrins[4], et cite Nopcsa qui, en Albanie, avait trouvé des gens connaissant leur pedigree jusqu'au XIV^{e} siècle. Elle explique cette mémoire par la nécessité d'éviter l'inceste, en épousant par ignorance quelqu'un qui vous est apparenté. Il s'agit d'une mémoire orale, caractéristique pour des sociétés dont la culture est basée sur l'oralité[5]. On garde en mémoire ses ancêtres mâles, les seuls qui comptent pour faire partie d'une tribu et pour avoir accès à la propriété.

I.2. Le sang et la terre

La propriété des biens immobiliers, terres en premier lieu, est en rapport étroit avec la consanguinité. Ceci est vrai également pour les droits des groupes domestiques sur le terroir (les terres sorties de l'indivision originaire et cultivées régulièrement) comme pour leurs droits sur les communaux. L'observation de la manière dont se transmet la propriété chez les différents groupes balkaniques est édifiante[6] ; je la rappelle en quelques mots.

Chez les paysans roumains, par le passé, la terre est divisée par le père entre ses fils au moment du mariage[7]. Tout mariage est accompagné par la construction d'une maison et par la dotation en terres du garçon. Le partage des terres s'effectue en tenant compte de la quantité et de la qualité, le principe de l'égalité entre les frères étant strictement respecté. Le langage populaire nomme « partage fraternel » un partage égalitaire qui ne défavorise personne. Le cadet seul reste avec ses parents et partage la maison paternelle. À leur tour, les fils partageront égalitairement les terres entre leurs fils.

La propriété héréditaire est inaliénable ; celui que la reçoit ne peut pas la vendre, ne peut pas déshériter l'un de ses fils et ne peut pas non plus la diviser en

---

[4] M. E. Durham, « Some Montenegrin Manners and Customs », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 39, 1909, p. 86 sq. ; ead., « Preservation of Pedigrees and Commemoration of Ancestors in Montenegro », *Man* 31, n^{os} 162-163, 1931, p. 155.

[5] B. Kerewiski-Halpern et J. M. Halpern, *Selected Papers on a Serbian Village. Social Structure as Reflected by History, Demography and Oral Tradition,* Research Report n°17, Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst, 1977, p. 141 sq.

[6] P. H. Stahl, « The Domestic Group in the Traditional Balkan Societies », *Zeitschrift für Balkanologie* 14, 1978, p. 184-199 ; id., *Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales* [= *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 1], Paris, 1979 ; P. H. Stahl et M. Guidetti, *Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari.* Milan, 1979.

[7] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. II, Bucarest, 1959.

parties inégales. On voit se dessiner ainsi une relation indissoluble entre la propriété et le groupe qui se considère consanguin. Si quelqu'un veut vendre les terres héréditaires il est obligé de le faire avec le consentement de tous ses fils. La propriété, comme dans la société antique décrite par Fustel de Coulanges, n'est pas en rapport avec une personne, ni avec une génération, mais avec un lignage, qui traverse le temps et dépasse la vie d'une génération. Elle appartient aux vivants, comme elle avait appartenu aux morts du lignage et comme elle appartiendra à ceux qui ne sont pas encore nés. Dans les documents du passé la formule « je vends à un tel, à ses enfants et aux enfants de ses enfants » se retrouve souvent dans les actes, actes où le père signe ensemble avec ses fils. Les actes écrits concernent surtout les princes et les seigneurs, les paysans ne rédigeant pas d'actes écrits pour la transmission des propriétés ; la naissance d'une nouvelle unité sociale est annoncée au village par la cérémonie de mariage. C'est alors que tous apprennent qu'une terre a été transmise et qui sont les nouveaux ayant-droit sur les communaux.

Une évolution nette se dessine en ce qui concerne les filles ; à mesure qu'avance le XIX^{e} siècle la dotation des filles en terres s'impose et devient courante au XX^{e} siècle. C'est une évolution qui doit être mise en rapport avec le changement de l'organisation générale de la société, tant paysanne que citadine, et avec la perte des anciennes idées sur le sang et sur la terre.

Chez les Slaves du Sud la transmission de la propriété immobilière n'est pas en rapport avec le mariage ou la mort, car elle ne se fait ni par dotation ni par héritage. Les Slaves du Sud vivaient organisés en groupes domestiques nombreux, comprenant plusieurs couples mariés et sous la direction d'un chef. Le caractère inaliénable de la propriété est évident ici aussi ; la propriété appartient aux hommes et ne peut pas être vendue par le chef, sauf s'il a l'accord de tous les membres mâles de son groupe. La propriété reçue des ancêtres doit être transmise telle quelle aux descendants, le lignage étant le vrai propriétaire des terres, lignage qui réunit les vivants, les morts et ceux qui naîtront à l'avenir. Les femmes ne possèdent pas des terres, leur dot ne comprend pas des terres. Il en est de même des droits sur les communaux qui se transmettent par les hommes, la femme usant pour un temps, jusqu'au mariage, des communaux de son père et après le mariage des communaux du mari, de même qu'elle est appelée au début « X, fille d'un tel » et finit comme « X, femme d'un tel ». Les droits des hommes sur la terre sont en rapport avec leur position dans le lignage ; le principe égalitaire est présent, au niveau des fils d'un même père, mais il donne naissance par le jeu démographique à des inégalités. Ainsi, si deux frères se partagent une propriété, ils ont chacun la moitié de la propriété ; et, si l'un des frères a un garçon et l'autre en a cinq, les enfants du dernier auront cinq fois moins de terres que l'enfant du premier. Il y a donc un parallélisme parfait entre la propriété des terres et la place de chacun dans le lignage consanguin. Ce parallélisme disparaît lorsqu'il s'agit de diviser les

produits ; le partage devient ici égalitaire entre tous les membres du groupe domestique, homme et femmes, car « tous ils ont travaillé » ; la seule différence qui apparaît est celle entre adultes et enfants, ces derniers recevant moins de produits que les premiers car leurs besoins sont moindres.

Les femmes commencent à recevoir des terres de plus en plus fréquemment à mesure qu'on approche le XX^{e} siècle et que les anciennes traditions disparaissent. Cette disparition est favorisée par les lois d'inspiration étrangère qui, en Yougoslavie (comme d'ailleurs en Roumanie ou dans les autres États balkaniques) s'inspire des modèles occidentaux ; en effet, à l'époque, la « vérité » et le modèle venaient de l'Occident et non pas comme aujourd'hui de l'Est.

Chez les Albanais on retrouve la situation décrite pour les Slaves du Sud ; des groupes domestiques nombreux vivent sous la conduite d'un chef. Chez eux aussi la transmission des terres et en général des droits sur la propriété du groupe se fait par division du groupe et non pas par dotation ou héritage. Les principes suivis sont les mêmes ; les hommes seuls reçoivent des terres et leur part est en rapport avec leur position dans la généalogie du groupe ; le principe égalitaire est appliqué au niveau des fils d'un même père. Au niveau des générations suivantes les propriétés deviennent inégalitaires par le jeu démographique, le père qui a plus d'enfants étant obligé de partager sa propriété en parties plus petites. Les produits sont partagés égalitairement pour les mêmes raisons que plus haut. Il est intéressant de noter qu'il existe des droits sur des propriétés qui ne peuvent pas être divisées matériellement, mais en unités de temps. Ainsi, le droit d'utiliser l'eau pour l'irrigation, eau apportée par un même canal, ou celui de moudre dans le moulin du groupe ; dans ces cas on ne peut pas couper en morceaux ni le canal ni le moulin, et on divise le temps d'utilisation en nombre de jours mis en rapport avec la place de chacun dans la généalogie, c'est-à-dire en rapport avec les hommes et la consanguinité.

L'évolution des droits des femmes est évidente chez les Albanais, mais le rythme de cette évolution diffère profondément d'une région à l'autre. Ainsi, ce sont les Guègues du nord de l'Albanie qui maintiennent le plus longtemps une organisation tribale et qui continuent à exclure les femmes de la propriété jusqu'au au milieu du XX^{e} siècle. Par contre, les Albanais du Sud de l'Albanie, ou ceux qui vivent en Grèce et en Italie, voient cette évolution se produire tôt.

Une situation identique aux autres régions balkaniques se retrouve dans la plupart des régions de la Grèce, sauf pour quelques îles de la Mer Égée. Dans cette dernière région on trouve un régime particulier, qui n'a de correspondant dans aucune autre partie de l'Europe et où les relations entre la propriété et la consanguinité sont différents[8].

[8] M. G. Mihailidou-Nouarou, *Nomika etima tis nisou Karpathou tis Dodekanisou*, Athènes, 1926.

II

II.1. La consanguinité fictive

Si les principes véhiculés par les sociétés du passé sont ceux exposés plus haut, les entorses à leur application se multiplient à mesure qu'il s'agit d'unités sociales plus complexes. Le sort de la consanguinité, phénomène biologique, est semblable à celui du mariage ; si un couple s'unit pour mettre au monde des enfants, cette union biologique est en même temps un phénomène social et les idées que les gens se font de lui donnent lieu à une infinité de formes de mariage. La consanguinité aussi est non seulement une réalité biologique, mais une idée qui joue un rôle essentiel et explique, entre autres, les relations avec la propriété. Essayons d'abord de voir comment joue de manière concrète la consanguinité au niveau de la plus petite unité sociale.

Cette plus petite unité sociale, appelée de manière impropre famille, porte un nom spécial, « maisnie » ; c'est le household des Anglais, la gospodăria des Roumains, le noikokurio des Grecs. En français ce n'est que dans les dictionnaires du français ancien qu'on trouve le mot[9]. La maisnie comprend un groupe domestique solidaire, qui habite une maison, vit ensemble, travaille ensemble, a une propriété en commun, des croyances communes, forme un groupe essentiellement basé sur la consanguinité et en même temps constitue une unité spirituelle[10]. A ce niveau, la consanguinité est le plus souvent présente, mais dès qu'on l'analyse de plus près on se rend compte qu'elle est régulièrement faussée par des exceptions. Essayons de distinguer les principales exceptions telles qu'elles se manifestent dans les sociétés traditionnelles de l'Europe du Sud-Est.

II.2. Les femmes

La première exception, présente dans tous les groupes, est celles qui découle de la présence des femmes. En effet, le mariage entre proches parents consanguins est interdit par l'Église et par les coutumes. La plus proche consanguinité acceptée dans la région est celle du mariage avec la fille de l'oncle maternel, mariage caractéristique pour les sociétés musulmanes traditionnelles et qui constitue l'une des unions préférées dans les sociétés de l'Asie Mineure par

[9] Qui m'a été suggéré par C. Lévi-Strauss.

[10] P. H. Stahl, *Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales*, Paris, 1979 [= Études et documents balkaniques et méditerranéens, 1] ; id., « The Rumanian Household from the Eighteenth to the Early Twentieth Century », dans J. Cuisenier (éd.), *Europe as a Cultural Area*, La Hague – Paris – New York, 1979, p. 209-220 ; id., « The Rumanian Farm Household and the Village Community », dans B. Berdichewsky (éd.), *Anthropology and social change in rural areas*, La Hague – Paris – New York, 1979, p. 235-244.

exemple[11]. Il est clair qu'en faisant venir à chaque génération une femme étrangère dans le groupe à travers le mariage, le sang des hommes n'est plus homogène et change d'une génération à l'autre. Le sang du fondateur masculin du groupe se réduit avec le temps à presque rien. Malgré cela, dans les sociétés tribales l'homogénéité par la consanguinité qui dérive d'un ancêtre commun va à l'infini. Il est donc évident qu'il ne s'agit pas d'une réalité biologique mais de l'idée qu'une société a sur un phénomène biologique.

Comment expliquer la différence entre hommes et femmes au point de vue de la transmission du sang et par conséquent au point de vue de la propriété ? Le sang se transmet également par les hommes et par les femmes, mais ceci n'était pas vrai pour les gens du passé. La plupart des sociétés européennes traditionnelles admettent (pas toujours de manière explicite) que les vrais parents consanguins sont ceux du côté paternel. Il s'agit donc d'un choix délibéré dont les conséquences ne concernent pas seulement le système de propriété mais aussi d'autres secteurs de la vie sociale, comme par exemple le si important secteur de la vie religieuse et des coutumes en général. On appartient au groupe paternel si on est un homme, et on ne change pas de groupe ; les femmes changent au moins une fois dans leur vie en passant de la maison du père vers celle du mari, le mariage étant presque toujours virilocal dans les sociétés européennes. Et si on retient par cœur les noms des ancêtres masculins, on oublie vite ceux des ancêtres féminins ou ceux du lignage maternel.

Dans les sociétés paysannes la différence entre le sang de l'homme et celui de la femme ne trouve pas une explication et nous devons la déduire nous-mêmes ; ce n'est pas le cas dans des sociétés tribales. Au Monténégro par exemple, les gens expliquent la différence entre les hommes et les femmes par le fait que les premiers, et donc les ancêtres masculins, forment le « sang gros (épais) », *debela krv*, tandis que les femmes forment le « sang mince (peu épais, clair, maigre) », *tanka krv*[12].

Les traditions orales albanaises sont encore plus explicites : « la discendenza da parte del padre si chiama 'l'albero del sangue' (della consanguineità) »[13]; « la discendenza per parte della madré si chiama 'l'albero del latte' (dell'affinità) »[14]. Par conséquent, « la donna albanese non ha alcuna eredità dai suoi parenti nè sulla casa, né sulle altre possessioni. Il Codice considéra la donna come qualcosa di superfluo in una famiglia »[15]. Et, conséquence de ce qui vient d'être dit, « la legge riconosce per erede il figlio e non la figlia », car

[11] S. Timur, T*ürkiye'de aile yapisi. Family structure in Turkey*, Ankara, 1972.
[12] A. Simić, « The Blood Feud in Montenegro », dans W. G. Lockwood (éd.), *Essay in Balkan Ethnology*, Berkeley, 1967, p. 88.
[13] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini*, p. 196.
[14] *Ibid*., p. 197.
[15] *Ibid*., p. 81.

l'« eredità spetta al discendente del cespite o del sangue, e non a quello di latte o delle figlie »[16].

II.3. Le couple sans enfants

Un couple peut avoir des enfants des deux sexes, des enfants d'un seul sexe (filles seulement ou garçons seulement, la situation étant profondément différente selon qu'il s'agit de la première ou de la deuxième éventualité) ; enfin, le couple peut ne pas avoir des enfants du tout. Quelles sont les réactions des sociétés balkaniques devant ces situations ?

Lorsque dans un groupe domestique (basé sur un ou plusieurs couples mariés) il n'y a pas d'enfant, la solution généralement choisie est celle de l'adoption ; on préfère les garçons, surtout ceux issus de proches parents consanguins. Cette solution n'est pas admise dans la société tribale de l'Albanie du Nord où la relation entre la propriété et la consanguinité, telle qu'elle était entendue par le passé, est absolue. Si un couple n'a pas d'enfant et que le dernier descendant mâle d'une lignée s'éteint, « on démolit la cheminée de sa chambre ; là où se trouvait le foyer on place un fagot d'épines, une fenêtre de la maison est murée, les arbres du jardin sont abattus, les fleurs arrachées »[17]. La propriété passe alors aux plus proches parents consanguins.

II.4. La fille sans frères (la fille épiclère)

Il y a des groupes domestiques où on trouve des filles, mais aucun garçon. Il est évident, après ce qui vient d'être dit dans le paragraphe précédent, que pour la société de l'Albanie du nord une telle situation signifie la disparition d'une maisnie. Mais avant qu'une pareille chose arrive on essaye de l'éviter par différents moyens, soit d'ordre magique, soit surtout en faisant appel à une deuxième femme pour remplacer la première qui est stérile ; la même chose se passe dans les autres sociétés de caractère archaïque. Au Monténégro, la femme stérile ou celle qui ne met au monde que des filles peut être répudiée[18]. Dans la presqu'île de Mani, au sud du Péloponnèse, la situation est la même : « Un homme qui a des filles mais pas des garçons est appelé sans héritiers, akliros »[19]. Lorsque

[16] *Ibid*., p. 103.
[17] A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, 1901, p. 51-52.
[18] S. Troyanovitch, « Manners and customs », dans A. Stead (éd.), *Servia by the Servians*, Londres, 1909 ; P. H. Stahl, « Les enfants et la pérennité de la maisnie. Quelques exemples balkaniques », *Revue des études roumaines* 16, 1981, p. 47-62 ; T. R. Đorđević, « Bigamija i poligamija kod Srba », *Srpski književni glasnik* (Belgrade) 1, 1907, p. 662-672 ; F. S. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen*, Vienne, 1885, chap. XIII.
[19] J. N. Andromedas, *The Inner Maniat Community Type. A study of the Local Community's Changing Articulation with Society*, résumé thèse de doctorat (1962), Columbia University, Ann Arbor, Mich., University Microfilms, 1966, p. 66.

lord Carnarvon visite cette région en 1839, il décrit le cas d'un homme qui, bien que marié, avait eu des filles seulement de sa femme et voulait en prendre une deuxième. Il avait obtenu l'accord de la première femme et la bénédiction d'un prêtre, sans divorcer de la première. Le muletier qui conduisait lord Carnarvon lui affirmait que les filles ne sont pas des enfants et justifiait l'arrivée de la deuxième femme en disant « que voulez-vous qu'un homme puisse avoir à faire avec une femme qui ne lui donne pas des fils ? »[20]. Dans une seule des trois parties du Mani, l'évêque local signalait en 1864[21] la présence d'une trentaine de telles deuxièmes femmes, appelées syngria. Des situations semblables sont signalées ailleurs en Grèce également[22].

On répudie donc la première femme pour en épouser une deuxième, ou on fait tout simplement venir une deuxième à côté de la première. Ces pratiques se retrouvent parmi les Albanais musulmans et même parmi ceux catholiques du nord de l'Albanie, où des cas d'hommes ayant même quatre femmes sont signalés[23].

Il faut préciser que ces situations s'expliquent en partie aussi par le fait que la stérilité masculine n'était pas connue par le passé. Les gens considéraient (et dans le monde paysan de l'Europe orientale on le considère encore) que, dès l'instant qu'un homme peut avoir des relations sexuelles avec sa femme, l'absence d'enfants est due exclusivement à la femme. Et même le sexe des enfants semble être l'œuvre de la femme, puisqu'on la répudie si elle met au monde des filles seulement.

Si dans ces sociétés ayant des structures de caractère archaïque les solutions décrites plus haut sont courantes, la solution la plus répandue est une autre, solution vraie même pour le Monténégro et pour le Mani, mais pas pour l'Albanie du nord. Il s'agit de faire venir un homme dans la maison de la fille ; de virilocal, le mariage devient uxorilocal. La fille, semblable à la fille épicier e de l'Antiquité, devient l'unique héritière de son père.

Dans ce cas tout se passe comme si la fille a le rôle d'un homme ; elle reste chez elle, elle transmet le patronyme de son père à ses enfants, elle hérite de toute la propriété et la transmet à ses propres fils. Son autorité est plus grande que celle qu'elle a lorsqu'elle s'installe dans la maison du mari ; cette fois-ci, c'est l'autorité du mari qui est diminuée, surtout si son beau-père est vivant. Le rôle d'un tel mari est d'aider à la continuation de la vie du groupe domestique et de l'unité sociale toute entière de sa femme, car il perd sa place dans son groupe domestique d'origine. La situation est comme si la femme était un homme, et

[20] Earl of Carnarvon, *Reminiscences of Athens and the Morea*, Londres, 1869, p. 198-199.
[21] J. N. Andromedas, « The Inner Maniat Community Type... », p. 67.
[22] D.A. Petropoulos, « I akliria eis ta etima tou ellinikou laou », *ELA* (Athènes) 7, 1952.
[23] C. S. Coon, *The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Story of the North Albanian Mountain Ghegs*, Cambridge, 1950, p. 23 sq.

l'homme une femme. Cette situation est tellement différente de celle « normale » pour les sociétés de l'Europe du sud-est, que le mariage (mariage « en gendre » pour le Français) reçoit un nom spécial. Chez les Roumains, il y a une différence si on parle du mariage d'une femme ou d'un homme ; la femme *se mărită* et l'homme *se însoară*. Dans le cas du mariage en gendre l'homme *se mărită* et devient le « gendre d'une cour » (*ginerire pe curte*, il « entre dans la fortune de sa femme »). On a noté dans un village roumain de la Transylvanie et dans les années trente, un total de 69 cas de tels mariages ; dans 45 de cas les maris prennent le patronyme de leur épouse, en fait celui de la maisnie et du père de sa femme; dans huit cas ils gardent leur patronyme tout en adoptant aussi celui de leur femme, ayant ainsi deux patronymes, ce qui constitue une entorse à la règle ; dans sept cas, la femme porte le patronyme du père, l'homme son propre patronyme, et les enfants du couple celui de la maisnie de leur mère, et donc des ancêtres masculins de leur mère ; dix autres cas constituent des exceptions. Il est intéressant de constater que dans six cas il s'agit d'un homme qui épouse une femme mariée « normalement » et qui porte le nom du premier mari ; son deuxième mari prend alors le patronyme du premier mari, car c'est la vie de la maisnie du mari défunt qui doit être continuée[24].

Chez les Slaves du Sud le nom donné habituellement à un tel mari est *domazet*[25] ; il peut être aussi appelé *prezet*[26]. Demelić présente ainsi cette situation pour la Serbie : « En Serbie, celui qui n'a que des filles marie l'aînée, et, s'il est trop vieux pour conduire lui-même sa maison, il prend chez lui son gendre comme *domazet*. Tout le bien appartient dès lors à cette fille ; les autres n'ont droit qu'à leur entretien. La loi écrite des Serbes prescrit le partage égal entre les filles. Le peuple ne renonce pourtant pas à sa vieille coutume ; et pour éluder la loi, les filles cadettes donnent leur part d'héritage au beau-frère et à sa femme »[27]. Le mari accepte pour lui et ses descendants l'ancien nom du groupe domestique[28]. Les choses se passent pour les Serbes et pour les autres Slaves du Sud aussi comme chez les Roumains. Les rôles des deux sexes s'inversent, le mariage devient uxorilocal, le patronyme est celui de la maisnie et du lignage masculin de la femme, les enfants appartiennent à la maisnie de la femme, la fortune se transmet à travers la femme comme s'il s'agissait d'un garçon unique ; le mari lui-même,

[24] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. II, Bucarest, 1959, p. 128.
[25] F. Demelić, *Le droit coutumier des Slaves méridionaux*, Paris, 1876, p. 63 et 126 ; S. Kulišić, « Arhaično bratstvo u Crnoj Gori i Hercegovini », *Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosni i Hercegovini* (Sarajevo) 12, 1957, p. 117-120.
[26] D. Drljača et D. Savrović, « Kučna zajednica u rasinskom selu Zlatari », *Etnološki pregled* 2, 1973, p. 137-150.
[27] F. Demelić, *Le droit coutumier des Slaves méridionaux*, p. 126 ; voir aussi M. Barjakaktarović, « Forms of Ownership as Types of Traditional Institution in Yugoslavia », *Ethnologia Slavica* 6, 1976, p. 110.
[28] F. Demelić, *Le droit coutumier des Slaves méridionaux*, p. 32-33.

mis dans une situation d'infériorité, porte dorénavant le patronyme du groupe de sa femme.

De pareilles situations se retrouvent au Monténégro et au Mani ; dans cette dernière région un tel mari porte le nom de sogambros. Il est intéressant à ajouter que, toujours dans le Mani, le mariage est strictement exogame par rapport au lignage, dont les membres se reconnaissent par le fait qu'ils portent le même patronyme. Mais, dans ce cas précis, il est permis à l'un des hommes, appartenant au même lignage que la fille, de l'épouser, transgressant la règle de l'exogamie lignagère. Pour mieux comprendre la situation, il faut savoir que la situation de l'habitat et des propriétés dans le Mani (tels que je les ai étudiés avec mes étudiants) met en évidence un groupement strict des hommes qui appartiennent au même lignage. L'installation d'un étranger dans un tel habitat homogène au point de vue social, étranger qui s'installe dans l'habitat et travaille les terres du lignage, apparaît comme inacceptable, car il s'agit d'une société en armes où la vendetta est courante et où tout est pensé afin d'éviter les situations dangereuses dans les cas de conflits.

Donc, dans des sociétés patrilinéaires, où le sang, le nom, la fortune, se transmettent par les hommes, on trouve la situation où, en absence d'un garçon, la fille reçoit cette charge. Et puis, le lignage continue de vivre comme si rien n'était changé, le caractère doublement fictif, biologique et juridique, étant évident. En effet, le sang, qui se transmet par les hommes, passe pour une génération à travers une femme ; et la propriété, qui se rattache au sang et donc aux hommes, appartient désormais aux descendants mâles de la femme.

Dans cette situation où la femme apparaît au premier plan, comme aussi dans les cas où exceptionnellement une femme devient le chef d'un groupe domestique (par exemple à la suite de la mort de son mari, ancien chef du groupe), quelques chercheurs ont voulu voir l'expression du matriarcat. Mais, comme il vient d'être dit, il s'agit de situations typiques de crise, où des raisons d'ordre biologique font qu'il n'y a pas d'homme dans le groupe ; ou encore, des situations où la femme qui a aidé son mari à conduire le groupe et qui en plus peut être la mère des hommes du groupe, conduit pour quelque temps le groupe. Mais en fait les règles de la société ne changent pas, car dès la deuxième génération on revient à la normale. Il s'agit toujours d'une société typiquement patriarcale, dominée par les hommes ; la femme change temporairement de statut pour remplacer dans une chaîne masculine un chaînon manquant. D'ailleurs, dans les cas du mariage en gendre on donne aux enfants du couple le nom du père de la mère, et non de la mère de la mère.

Il est absurde de supposer que de temps en temps, au gré du hasard biologique, une société devient subitement matriarcale pour une génération seulement, pour redevenir ensuite tout aussi absurdement à nouveau patriarcale. Il y a en Europe des sociétés où la femme a de manière stable un rôle comparable

à celui d'un homme, ou les deux sexes sont à égalité, mais là encore il ne s'agit pas du tout de sociétés matriarcales. C'est le cas par exemple de la société pyrénéenne basque où fonctionne le droit d'aînesse absolu, le premier-né, garçon ou fille, devenant le chef de la maisnie et l'héritier unique du total de la propriété de ses parents. Mais ni la femme, ni l'homme, ne divisent cette propriété, ne lui changent la structure et ne sont que ses administrateurs obligés à suivre les règles qui leur viennent du passé[29]. On peut citer aussi la société de quelques îles de la Mer Egéenne où le rôle des hommes et des femmes est égal dans la transmission du nom, de la propriété, et où l'élément sang semble s'estomper[30]. Dans ces deux derniers cas la société n'est ni patriarcale, ni matriarcale, mais elle a un caractère particulier qui n'a pas été assez précisé par les chercheurs à ce point de vue. Il ne faut pas non plus oublier qu'en Europe c'est la maisnie qui a le rôle primordial vis-à-vis des individus, maisnie désignée aussi par le nom de « maison »[31].

II.5. Le mari impuissant

L'unique cas où l'absence d'enfants est imputée à l'homme, est celle où il est impuissant. Or, comme il faut à tout prix que les hommes soient mariés, on mariait jadis même des personnes dont la santé mentale ou physique est déficiente. Dans de pareils cas, chez les Slaves du Sud, la femme cherche un autre homme sans quitter le premier et même avec son consentement, car hommes et femmes sont également sensibles à la nécessité absolue d'avoir des enfants, et ceci pour de multiples raisons[32]. Son groupe domestique qui veut autant qu'elle avoir des héritiers la pousse à faire ce pas ; l'opinion publique qui l'apprend, ne la condamne pas mais l'approuve. Elle conçoit ainsi des enfants et elle sera blâmée seulement si, après avoir eu les enfants, elle continue à avoir des relations extraconjugales. Voici comment décrit Tihomir Đorđević ces cas : « Si la femme, pour quelque raison que ce soit, ne peut pas se séparer de son mari incapable, elle reste dans sa maison, mais s'ingénue par tous les moyens possibles à obtenir des enfants ; elle fait appel aux pratiques magiques et aux médications. Des cas de ce genre sont fréquents dans le peuple... En Bosnie, quand il arrive que la femme d'un fils unique n'ait pas d'enfants, pour que la famille ne s'éteigne pas, les parents choisissent un homme honorable et de bonne santé, et pressent leur bru de se donner à lui, ou bien ils lui laissent à elle-même le soin de choisir l'homme qu'elle veut... Il semble cependant que ce soit aux hommes d'église que les femmes sans enfants se donnent le plus volontiers, à la connaissance de leurs maris et même de toute la famille et des amis... Dans certains de nos monastères, à ce

[29] E. Cordier, *Le droit de famille aux Pyrénées*, Paris, 1859 ; id., *De l'organisation de la famille chez les Basques*, Paris, 1869.
[30] M. G. Mihailidou-Nouarou, *Nomika etima tis nisou Karpathou tis Dodekanisou*, Athènes, 1926.
[31] Voir aussi C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, 1984, p. 189 sq.
[32] P. H. Stahl, « Les enfants et la pérennité de la maisnie... ».

qu'on m'a affirmé, on amène les femmes infécondes pour qu'on leur lise les prières qui font concevoir. A cette occasion, il arrive que les femmes restent seules avec les moines, pour que les prières aient tout leur effet ... Il arrive en Bosnie qu'une famille (*obitelj*) ait tous ses membres chétifs et maladifs. Dans ces conditions, les parents pressent leur bru de se donner à quelque homme bien fait, de race solide et saine, pour concevoir des enfants robustes »[33]. Des exemples tout aussi intéressants sont donnés par Milenko Filipovic[34].

Les enfants qui naissent de pareils accouplements sont réputés être les enfants du mari impuissant, et pas de leur vrai père. Ils sont considérés consanguins, avec tout ce qu'une telle situation a comme conséquences sur la propriété. Encore une fois, fiction biologique et conséquences juridiques se rejoignent.

II.6. L'enfant du mari mort

Ernesto Cozzi, dont les observations sur les Albanais faites au début du XX^e^ siècle sont précieuses, cite une curieuse pratique : « Giova però notare che in queste montagne nella Diocesi di Pulati, avvi l'abuso, che rimanendo incinta una vedova dopo la morte del marito, fosse pure anche dopo due o tre anni, essa sfugge al disonore, solo dichiarando che essa fu incinta dal defunto, e pertanto il figlio nascituro rimane corne legittimo alla famiglia dello sposo defunto. Quest'uso lo troviamo pure nella legge musulmana, la quale non ha voluto che i figli nati illegittimamente da vedove o divorziate fossero privi d'un padre, e dichiarò ch'essi apparterebbero all'ultimo sposo. Questa supercheria fisiologica non è ammessa però che per quattro o cinque anni. Taie abuso che purtroppo serve solo di copertela all'immoralità, si denomina in queste montagne bar vrame »[35].

Cet abus sert en effet à couvrir une immoralité, mais l'interprétation qui me semble la plus vraie est qu'elle sert à donner un fils au défunt et éventuellement à éviter la disparition d'un lignage. Je suis tenté de rapprocher cette pratique de celle de l'Antiquité, telle qu'elle est décrite par Fustel de Coulanges pour l'Antiquité romaine par exemple, où la veuve s'unit à un proche parent du mari et ou l'enfant qui naît est considéré enfant du mari défunt[36]. On ne doit pas oublier non plus que par le passé la croyance dans la réalité des vampires était extrêmement répandue, et que les vampires circulaient parmi les vivants et avaient des besoins semblables aux leurs. La relation du jésuite François Richard sur l'île de

[33] T. R. Đorđević, « La polyandrie chez les Slaves du Sud », *Revue des études slaves* 4, 1924, p. 106-107.
[34] M. Filipović, « Vicarious Paternity among Serbs and Croats », *South-Western Journal of Anthropology* (Albuquerque) 14, n° 2, 1958, p. 156-167.
[35] E. Cozzi, « La vendetta del sangue nelle montagne dell'Alta Albania », *Anthropos* 5, nº 3, 1910, p. 674 n. 1.
[36] F. de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1943 (1^e^ éd. 1864), p. 53.

Santorin comprend l'une des descriptions typiques à cet égard : « Ce qui cause à Sant-Erini beaucoup d'étonnement, fut la grande familiarité qu'un de ces *vroukolakas* (vampires) montra à sa femme vivante. Il se nommait Alexandre, qui de son vivant demeuroit au château de Pirgo, et était cordonnier de son métier. Après sa mort il apparaissait à sa femme comme s'il eût été encore en vie ; il venait travailler en sa maison, il racommodait les souliers de ses enfants, il allait puiser de l'eau à la citerne, et souvent on le voyait dans les vallons couper du bois pour l'entretien de sa famille... »[37]. Des relations de ce type sont nombreuses.

Pour revenir à l'objet de mon étude, l'enfant supposé du mari mort sert aussi à régler une question juridique ; il reçoit la propriété du père en même temps qu'il continue la vie du lignage considéré comme consanguin.

II.7. La fraternisation rituelle

Les formes de parenté qu'on trouve en Europe sud-orientale sont nombreuses ; à part celles reconnues par l'Eglise (le mariage, la consanguinité, le parrainage, l'adoption) il y a des formes de parenté païennes, ayant probablement précédé l'apparition du christianisme, mais aussi des formes de parenté qui incluent l'Eglise malgré elle dans ce processus. C'est le cas de la parenté par le nom de baptême – on porte le nom d'un même saint –, ou de la parenté qui découle du fait qu'on a été baptisé dans la même eau. La parenté des personnes nées le même jour de la semaine ou le même mois, la parenté pour avoir bu le même lait durant son enfance (reconnue par l'islamisme seulement), la parenté par adoption fictive au moment d'un enterrement n'ont pas de relation avec l'Eglise. La liste peut être allongée[38].

La fraternisation a une situation à part ; largement connue et pratiquée en Europe[39], elle a été tantôt reconnue et tantôt combattue par l'Eglise. Ce qui intéresse ici est le fait que le rituel païen de la fraternisation (même s'il était accompagné par un rituel chrétien) comprend un moment où les deux participants font un échange de sang ; on se fait une entaille (sur le bras d'habitude) et chacun des deux participants boit une goutte du sang de l'autre. Ou encore, on mêle une goutte du sang de chacun dans un verre rempli de vin rouge et on boit ensemble ce vin. De cette manière chacun reçoit une partie du sang de son frère de cérémonie ; il faut ajouter à ce fait que par le passé on ne savait pas que le sang est renouvelé en permanence. On supposait le contraire ; on naît avec un sang qui vient d'en haut, donné par la divinité, et on meurt avec le même sang qui retourne

[37] Père F. Richard, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Sant-Erini, isle de l'Archipel*, Paris, 1657, p. 212.
[38] S. Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslawen*, Leipzig, 1897.
[39] G. Tamassia, *L'affratellamento (adelphopoiia). Studio storico-giuridico,* Turin, 1886 ; H. Tegnaeus, *La fraternité de sang*, Paris, 1954.

vers la divinité. Donc, en introduisant dans son corps le sang du frère d'adoption on porte pour toujours ce sang, devenant par conséquent des vrais frères.

On doit conclure que les occasions où la consanguinité est transgressée sont nombreuses ; mais, nécessaire pour le fonctionnement passé des sociétés, elle est invoquée régulièrement. Le caractère fictif de la consanguinité apparaît comme fréquent et touche tous les groupes, ne serait-ce que par le fait que les femmes apportent elles aussi leur sang.

III

Dans ce qui suit sont cités des cas où la fiction biologique n'est pas utilisée seulement pour prolonger la vie biologique d'un groupe ou pour expliquer son homogénéité et sa solidarité, mais où on part directement de la nécessité de régler une question en relation avec la propriété. Dans ces cas, les participants savent dès le début que l'explication par la consanguinité est fictive, mais leur savoir ne connaît pas d'autres arguments pour régler certaines situations.

III.1. Fraternisation et propriété

La consanguinité ouvre l'accès à la propriété ; la fraternisation qui rend consanguins deux personnes leur ouvre aussi la voie de la propriété. Ayant le même sang que le possesseur de certains droits, on a les mêmes droits que lui ; dans le cas du groupe domestique des Slaves du sud, où la règle de la consanguinité est évoquée avec force, on est accepté si on devient le frère d'adoption de l'un de ses membres. On a en même temps accès aux droits du groupe sur les communaux.

Puisque par la fraternisation on a le même sang que quelqu'un d'autre et que par conséquent cela se répercute sur la propriété, les trois éléments de ce raisonnement étant reliés entre eux, on peut commencer aussi par le dernier, effectuant le trajet en sens inverse. Lorsqu'on désire mettre en commun avec quelqu'un une propriété, on fait appel à la fraternisation. Certes, entre les deux éventualités citées ici il n'y a pas toujours une distinction nette, mais parfois une nuance seulement.

En Roumanie, ce procédé a donné naissance à de multiples opérations en relation avec la propriété, où le nom seul de fraternisation subsiste, car la cérémonie elle-même peut disparaître, le but étant de lier deux parties entre elles à travers le vocabulaire de la fraternité. Il s'agit d'une « fraternisation de croix et de propriété » (agricole) ; des paysans peuvent fraterniser entre eux, des seigneurs aussi ; il y a aussi les cas où le seigneur fraternise avec le paysan. « Initialement, ce procédé juridique aboutit à l'association de deux patrimoines. Ultérieurement, on peut faire fraterniser des parties seulement d'une fortune ; ou, encore plus

clairement, onéreux-contractuel, celui qui fraternise reçoit la fortune de son 'frère' où une partie de cette fortune, en échange d'un 'cadeau', mais qui est en fait le prix d'une vente. Il est évident que le but du paysan qui fraternise avec un seigneur est d'éviter pour lui la confusion avec les actes à travers lesquels les paysans vendent leur personne en tant que serfs, avec toute leur propriété. En se réservant une petite partie de leurs terres, si petite soit-elle, en restant formellement en communauté avec le seigneur acheteur, le paysan obtient un revenu occasionnel, garde ses droits sur le patrimoine communautaire du village et consacre sa qualité de paysan non asservi »[40].

La fraternisation prend des formes diverses, parfois les plus inattendues. Je choisis quelques exemples tirés des documents juridiques publiés par Nicolae Iorga. Deux beaux-frères décident par écrit de posséder fraternellement une vigne, et ils le font en l'exploitant chacun à tour de rôle pour une année, contrat qu'ils décident de transmettre aussi à leurs fils[41]. Parfois on fait une fraternisation réelle : « et même ils se sont faits frères, de leur bon gré, dans la sainte église » pour posséder ensemble une terre[42]. En un autre cas, ce sont deux petits groupes qui fraternisent et deviennent « frères », les deux neveux d'une dame constituant une partie et une autre personne avec ses fils la deuxième partie[43]. Des seigneurs se partagent fraternellement les terres et les hommes d'un village[44] ; deux autres personnes achètent fraternellement des terres[45].

La distance avec l'acte rituel de la fraternisation est encore plus grande lorsque ce ne sont plus des individus isolés, et même pas des petits groupes, mais des institutions qui fraternisent: « L'humble hiéromoine Antoine, l'hégoumène et tout le conseil du saint couvent de Bisericani et l'humble hiéromoine Siméon et tout le Conseil du saint couvent sous la montagne de Ceahlău, nous témoignons et faisons savoir par cet acte écrit de notre part que nous nous sommes entendus de notre propre gré pour l'amour de Dieu, pour être entre nous comme des frères aimants, et pour l'amour de Dieu l'un avec l'autre, comme si nous étions tous du même couvent... »[46].

III.2. L'ancêtre des tribus albanaises

Comme partout ailleurs dans des sociétés du même type, on garde en mémoire le nom d'un héros fondateur qui donne le nom à la tribu. Quelques

---

[40] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, t. II, Bucarest, 1959, p. 248 ; voir aussi Gh. Cronţ, *Instituţii medievale româneşti. Înfrăţirea de moşie. Jurătorii*, Bucarest, 1969.
[41] N. Iorga, *Anciens documents de droit roumain*, t. I, Paris – Bucarest, 1930, p. 71.
[42] *Ibid*., p. 94.
[43] *Ibid*., p. 98.
[44] *Ibid*., p. 99.
[45] *Ibid*., p. 100.
[46] *Ibid*., p. 96.

légendes éponymes recueillies au XIX[e] siècle ont été publiées par Hahn[47] et par Hecquard[48]. Le groupe des descendants porte le nom du fondateur au pluriel[49]. Certaines de ses légendes partent d'un ancêtre commun qui donne le nom à toute une tribu et continue avec ses descendants qui donnent à leur tour chacun son nom à une branche, une région, un village. Voici quelques passages de l'une des légendes recueillies par Hahn et traduites par Chopin[50] : un jeune pâtre nommé Clément [Këlmend], à l'origine de la tribu des Clementi [Këlmendi], s'installe avec sa femme dans une région dont les terres, « comme siège du chef de la famille, n'ont jamais été partagées, et sont depuis ce temps la propriété commune des Clementi. Clément eut de Bubéï [Bubçe] (sa femme) sept fils. Ceux-ci devinrent la tige de sept grandes familles, auxquelles on doit la fondation des bourgs de Selze [Selcë], Wukli [Vukli], Nikschi [Nikçi], Unthaï [Vuthaj] et Martinovich [Martinaj]. C'est d'eux que sont sortis les Clémenti de Bukova dans le Dukadschin [Dukagjin], et ceux de Lapo [Llap] dans les montagnes de Kossowo [Kosova]. L'aîné des fils s'appelait Kola ; c'est de lui que descendent les habitants du village de Selze [Selcë]. Il eut trois fils, Wui [Vuji] Kola, Mai [Maji] Kola et Rabien [Rabin] Kola. Ces trois branches ont donné naissance à la population de l'endroit... Wuco [Vuko] était le second. Celui-ci n'eut qu'un fils nommé Deda [Dedë] (Dominique) lequel en eut trois ; Uhsaï [Vuthaj] Deda, Giz [Gizë] Deda, et Zek [Zekë] (Joseph), dont les familles ont formé le village de Wukli... ». Et la légende continue ainsi, en situant toutes les localités et tous les groupes humains appartenant à cette tribu et en les faisant descendre de l'ancêtre unique à travers une lignée composée exclusivement d'hommes, chacun donnant son nom à ses descendants et à la localité qu'il fonde.

L'origine commune de la tribu est régulièrement évoquée et les auteurs qui l'ont citée sont nombreux[51]. Comme pour les villages roumains ou pour les tribus des Slaves du Sud, si l'origine commune comprend une part de vérité, elle comprend aussi une part fictive, d'autant plus importante qu'il s'agit d'un groupe plus nombreux. Malgré tout, des hommes de science croient à leur entière vérité[52].

---

[47] J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, I. Heft, Jena, 1854, p. 183.
[48] H. Hequard, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie*, Paris, 1862, p. 171 sq.
[49] *Ibid*., p. 177.
[50] J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, p. 183 ; M. Chopin et A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*, Paris, 1856, p. 131 sq.
[51] J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, p. 183 ; S. Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga*, Leipzig, 1881, p. 562 sq. et 569 sq. ; M. E. Durham, « High Albania and its customs in 1908 », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 40, 1910, p. 458 ; L. M. Garnett, *Balkan Home-Life*, Londres, 1917, p. 21 ; J. Bourcart, *L'Albanie et les Albanais*, Paris, 1921, p. 205 ; Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du fis dans quelques micro-régions de l'Albanie », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 189.
[52] M. E. Durham, *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans*, Londres, 1928, p. 15 ; Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du fis... », p. 190.

Il y a des tribus dont l'origine multiple est clairement connue ; des tribus puissantes acceptent des groupes moins nombreux, faibles, et les considèrent dorénavant comme frères appliquant entre eux les règles qui découlent de la consanguinité. Le groupe plus petit considère l'ancêtre du groupe le plus important comme son propre ancêtre[53]. Cozzi cite les cas où une tribu est formée par des groupes humains d'origine diverse : « Quelques-unes appartiennent aux habitants primitifs antiques qui occupaient une région ou une contrée, où arrive à dominer une autre tribu. Ainsi l'exemple de la tribu de Plani (Plandi) où la population locale de Boksi [Bokshi] est plus ancienne selon la tradition, car elle représente les autochtones de la région »[54]. Le texte continue en citant les cas où des petits groupes qui quittent leurs lieux d'origine pour diverses raisons, viennent demander à une tribu le droit de s'installer dans sa région ; sont rappelés aussi les cas des tribus qui citent plus d'un fondateur de lignage : « ainsi la tribu de Kiri reconnaît deux fondateurs ; l'un venu de Peja, l'autre de Kuçi, au Monténégro ; ils donnèrent naissance aux deux lignages principaux qui divisent la population de Kiri ».

Dans une excellente étude sur les survivances tribales chez les Albanais, Rrok Zojzi rapporte quelques traditions concrètes[55]. Ainsi, les Mirdites comprenaient 4 « pieds », première division de la tribu, 28 phratries, 165 « ventres » (lignages) et 2000 maisons. La simple lecture de ces chiffres permet de se rendre compte qu'il s'agit de chiffres fantaisistes, le recours à l'origine commune et à la consanguinité étant utilisé pour résoudre des problèmes autres que la consanguinité. En effet, si le fondateur a eu 4 fils, il a dû normalement avoir 4 filles, et probablement quatre autres enfants n'ayant pas donné naissance à des enfants avant leur mort, car morts trop tôt. Si on passe à la deuxième génération, on voit que les quatre garçons fondateurs des « pieds », ont eu chacun en moyenne 7 garçons fondateurs de phratries ; en ajoutant ici aussi les filles et les enfants morts en bas âge, on arrive pour chacun des frères fondateurs de « pieds » à un nombre de 21 enfants ; et cela continue de la même manière, d'autres tribus ayant la même prolificité incroyable, normale pour des souris, mais fantaisistes pour des humains.

III.3. L'ancêtre des villages roumains

Le fondateur unique des villages roumains apparaît avec régularité dans les traditions ; il s'agit d'une personne dont les fils se partagent les terres, soit de plusieurs frères fondateurs, ce qui renvoie en fait à l'ancêtre unique. Ces légendes,

---

[53] A. Dojaka, « L'exogamie chez les Albanais », *Ethnographie albanaise* 8, 1979, p. 80 ; voir aussi G. Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese. Generalità*, Florence, 1956, p. 217-218.
[54] *Ibid*., p. 95.
[55] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du fis... », p. 185 sq.

où un fondateur vient et s'installe seul sur une terre déserte et puis voit sa famille s'agrandir et devenir village, ne résistent pas à une analyse sérieuse, même s'il y a encore des chercheurs qui croient qu'elles disent la vérité ; Henri H. Stahl prouve le peu de fondements de ces légendes[56].

Le rôle du fondateur unique est au début celui de justifier la solidarité et la consanguinité du village, mais aussi de justifier les droits sur le territoire villageois, leur ancêtre ayant été le premier occupant de cette terre. La propriété agricole des maisnies est au début passagère, car rattachée à une agriculture itinérante, fortement liée à la forêt. Lorsque la population s'agrandit, et que les techniques d'exploitation s'améliorent et permettent la cultivation continuelle de certaines terres, les plus convoitées par tous, on doit décider d'un partage qui ne défavorise personne. Ce partage, égalitaire par maisnies, s'effectue sur les terres arables, le reste du territoire restant communautaire.

Les terres arables sont divisées en « ancêtres », en roumain *moş*, mot qui signifie en même temps « ancêtre » et « vieillard ». A cette occasion le mot désigne également une partie des terres et un groupe humain qui s'installe sur ces terres, comme s'il était le descendant réel d'un même ancêtre. La division commence par le partage des terres en « grands ancêtres », continue avec les « petits ancêtres » et ainsi de suite pour arriver à classer tout le monde[57]. Les droits de chacun seront dorénavant calculés en rapport avec sa place dans l'arbre généalogique qui remonte vers le fondateur supposé du village. Même les habitants des villes sont classés ainsi ; des documents du passé inscrivent les droits de milliers de personnes dans de pareils schémas généalogiques[58]. Ces documents remontent d'habitude en arrière avec deux, trois siècles, moment où ils situent le fondateur du village, ce qui ne correspond pas avec la réalité historique du village, dont les débuts vont bien plus loin. Les tracés inter-villageois roumains apparaissent comme existant depuis toujours, au moment ou au XIV^{e} siècle les documents écrits deviennent plus nombreux, et pour l'essentiel ne changent pas. L'organisation de ces tracés inter-villageois suppose l'existence d'une population bien organisée et existant avant les premiers documents écrits.

Les droits de chacun se justifient par l'appartenance à telle ou telle généalogie. On inscrit donc sur des documents ou on garde en mémoire sa généalogie afin de revendiquer ses droits. Voici un exemple : le fils d'un prêtre s'installe sans permission sur une terre ayant appartenu au prince Dabija et plante un vignoble d'où on essaye de le déloger. « ...Et lui, ne voulant pas du tout partir, et plus encore se déclarant un parent de Dabija Vodă pour qu'on ne puisse pas le

---

[56] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. I, Bucarest, 1958, p. 54 sq.
[57] H. H. Stahl, *La comunità di villagio. Tra feudalesimo e capitalismo nei Principati danubiani.* Milan, 1976, p. 102. sq. ; Gh. Filip, « Analiza etnografico-istorică a unui trup de moşie », Revista de etnografie şi folclor 11, n° 1, 1966, p. 61-68.
[58] C. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeştilor. Din cele mai vechi timpuri pînă la 1918*, Bucarest, 1969.

chasser. Et alors nous avons rassemblé beaucoup de gens et même des seigneurs... et même des parents et des sœurs de Dabija Vodă en demandant quelle sorte de parent il est avec eux. Donc, les descendants de Dabija Vodă lui demandèrent devant nous, de quel 'ancêtre' il descend, qu'il dise ses ancêtres et son lignage, et s'il était prouvé qu'il est leur parent, qu'il puisse conserver ses vignobles. Mais Necula (le coupable) ne fut pas capable de se justifier, et même ses ancêtres il ne savait pas comment ils s'appellent, et de qui il est le descendant »[59].

Comme pour les tribus albanaises au moment où elles reçoivent un groupe étranger comme associé, on invente un ancêtre commun, réglant ainsi des problèmes juridiques en rapport avec la propriété. Le cas décrit par Henri H. Stahl et concernant la ville de Câmpulung[60] est exemplaire pour ce qui vient d'être dit ; cette ville voit le nombre des « ancêtres » fondateurs évoluer continuellement selon les besoins des habitants. Ainsi, chaque nouveau venu qui s'installe dans la ville et demande des droits sur les communaux, est considéré comme formant avec d'autres personnes qui lui sont étrangères un groupe homogène, descendant d'un ancêtre commun. Cet ancêtre est ajouté aux anciens ancêtres de la ville, le caractère fictif de l'opération étant évident. Les avocats qui règlent les problèmes de propriété au XIX^{e} siècle sont rémunérés en leur accordant à eux aussi un « ancêtre » sur le territoire de la ville. Le total de ces ancêtres arrive ainsi à 44 ; un village voisin, Dragoslavele, fonctionnait sur 22 ancêtres et demi.

Malgré tout, dans les villages, après deux ou trois générations, on oublie le caractère fictif de l'opération, et on affirme avec foi que la consanguinité est réelle, constatation vraie également pour une société tribale comme pour une villageoise. Ce qui était vrai au niveau de la maisnie, où un père divise également entre ses vrais fils les terres, on veut qu'il le soit aussi au niveau du village et même de la confédération villageoise, de la tribu, de la ville. Là aussi on imagine des pères qui divisent les terres de manière égalitaire entre des fils.

[59] N. Iorga, *Anciens documents de droit roumain*, t. I, Bucarest, 1930, p. 75.
[60] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti,* vol. II, Bucarest, 1959, p. 333.

SANG, CONSANGUINITÉ ET STRUCTURE SOCIALE EXEMPLES SUD-EST EUROPÉENS (PAUL H. STAHL EN DIALOGUE AVEC CONSTANTIN BĂRBULESCU)

Constantin Bărbulescu (C.B.) : Vous avez publié à plusieurs reprises des études sur les relations entre le corps humain et la vie sociale. Permettez-moi de vous poser une question concernant ces relations : la vie sociale est-elle influencée par le corps humain ? Que représente le corps humain dans les idées des sociétés passées de l'Europe du Sud-Est ?

Paul Henri Stahl (P.H.S.) : Le corps humain a une place particulièrement importante dans les idées et par conséquent dans la vie sociale. J'ai présenté jadis un cours intitulé « Corps humain et structure sociale », où le corps humain et les idées sur lui apparaissaient comme importantes dans bien des domaines. Je ne m'arrête pas sur l'importance par exemple de la main ou de la marche debout des hommes, la question a été mieux débattue et présentée par la philosophie, la biologie, la médecine.

C.B. : Quel est l'élément du corps humain qui a le plus d'influence sur la vie sociale ?

P.H.S. Permettez-moi d'énumérer d'abord les éléments qui me semblent importants, pour ensuite me limiter à la discussion de celui qui me parait être le plus important. Le cours que je citais il y a un instant comprenait les chapitres suivants : a) le rôle différent des femmes et des hommes ; b) l'âge, avec le passage de l'enfance à l'adolescence, les années de la fertilité et finalement de la vieillesse, chapitres en étroite relation avec le point précédent (hommes – femmes) ; c) l'ordre de la naissance ; d) les parties composantes du corps, en premier lieu le sang et le crâne. Chacun de ces aspects peut être mis en relation avec la vie sociale, la magie, la religion.

C.B. : Je reviens à ma question précédente : lequel de ces aspects vous semble le plus important ?

P.H.S. : Par les idées qui l'accompagnent et par la variété des domaines auxquels il touche, je crois qu'il faut citer en premier le sang. Limitons-nous à lui et essayons de le définir. Il y a trois disciplines qui le définissent : d'abord la biologie et la médecine dans leur évolution moderne ; deuxièmement, on doit citer ensuite les définitions offertes par les religions, basées sur des textes écrits ; enfin, il y a le domaine des croyances populaires transmises oralement. La première définition nous intéresse parce qu'elle nous informe que le sang se renouvelle continuellement et ceci à des intervalles relativement courts, ce qui est vrai

également pour les hommes et les animaux. Ces faits étaient inconnus au monde passé, pour lequel le sang reste inchangé depuis la naissance et jusqu'à la mort, croyance qui pèse également sur la vie sociale et sur les croyances.

Selon la religion, le sang est en relation avec la vie et l'âme, et a donc une double nature, matérielle et spirituelle. Lors de la mort, le sang, qui avait été reçu par les hommes de la part de Dieu, retourne à Dieu. La *Pravila* (recueil de lois religieuses et civiles) du prince valaque Matei Basarab, publiée au XVII[e] siècle et basée sur la tradition byzantine et orthodoxe (selon Manuil Malaxos), l'affirme nettement[1]. Appartenant à la divinité, le sang des animaux sacrifiés ne peut pas être consommé et doit être rendu à celui qui l'a donné en même temps que l'âme. Le rituel mosaïque ou musulman ne permet pas de sacrifier n'importe comment un animal, mais seulement dans le cadre d'une opération qui respecte un rituel précis et où le sang est éliminé de la viande qui sera consommée.

C.B. : Mais le sacrifice du porc qui précède les fêtes du Noël offre l'occasion pour bien des populations de consommer le sang, et ceci même dans des milieux chrétiens.

P.H.S. : Il est vrai, mais cette situation constitue une exception qui, par sa singularité et malgré sa large diffusion, confirme ce qui vient d'être dit. Le sacrifice du porc n'a pas trouvé une explication satisfaisante ; je ne cherche pas une explication parmi les croyances mais, plus simplement, dans le domaine de l'économique. Le sang de l'animal est nourrissant et ce serait dommage de ne pas en profiter. On peut ajouter une autre situation, plus rare, car je la connais seulement pour les Albanais. Lors des repas qui accompagnent un enterrement on prépare un met composé de sang et de graisse, plat épais et particulièrement nourrissant[2]. Si on avait ajouté à cette composition du thé brûlant, on aurait obtenu

---

[1] *Îndreptarea legii, 1652*, éd. A. Rădulescu *et al.*, Bucarest, 1962.

[2] Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit. Mbledhur dhe kodifikuar nga Shtjefën K. Gjeçovi*, édition préparée et notes par K. Nova, éditeurs : A. Dojaka, M. Tirta et Y. Selimi, Tirana, 1989 (Trashëgimia kulturore shqiptare. E drejta zakonore shqiptare, 1). L'ouvrage, paru d'abord dans les années trente a été traduit partiellement, seulement la partie concernant le droit coutumier des régions du nord de l'Albanie. La traduction du chapitre qui présente les coutumes (et qui comprends la description de l'aliment dont il est question) se trouve dans *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 28, 2004, p. 53-85. [Cette note exige des clarifications : à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle, le prélat franciscain albanais Sh. Gjeçovi a rassemblé et systématisé les coutumes juridiques du nord de l'Albanie. Dans les années 1912 et 1913, il les publia dans la revue *Hylli i dritës* de Scutari. Après son assassinat (1929), les moines franciscains éditèrent en 1933 le volume connu sous le nom de *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, qui conserve le texte publié par Gjeçovi lui-même. Le livre a été traduit dans plusieurs langues, dont l'italien, l'allemand, le français et l'anglais, les traductions respectant la structure de l'original albanais. En 1989, l'Académie Albanaise des Sciences vise à créer une collection rassemblant les coutumes juridiques de toutes les régions albanaises. De l'introduction de l'éditeur K. Nova on apprend que Gjeçovi a continué à recueillir des informations juridiques dans le cadre des enquêtes sur le terrain. Il les a notés en marge du texte qu'il avait déjà publié dans la revue. Ces notes, ainsi que les résultats des enquêtes ethnographiques de Gjeçovi sur la naissance, le mariage et la mort sont conservés dans ses manuscrits. L'édition de 1989 ajoute au texte

un plat identique à celui des populations du Tibet. La pratique est décrite pour la population albanaise chrétienne ; ici aussi l'explication me semble être en relation avec la qualité de la nourriture et non pas avec les croyances.

J'ajoute que pour les chrétiens le cochon n'est pas sacrifié dans le cadre d'un rituel. La relation qu'on peut faire avec le jour où on abat les cochons (*Ignatul porcilor* en roumain, « L'*Ignat* des cochons »), le 20 décembre, jour où on célèbre saint *Ignatie Teoforul*, ne me semble pas être en relation avec la religion. Tout simplement ce saint est fêté cinq jours avant Noël où la nourriture doit être abondante et où la consommation de la viande est à nouveau permise. Pour les chrétiens du Sud-Est européen, l'abattage du cochon ne constitue pas un rituel religieux, comme c'est le cas lors du sacrifice d'un animal pour les fidèles des religions mosaïque et musulmane ; l'idée qu'on ne doit pas consommer le sang animal persiste malgré tout. Dans le même milieu paysan par exemple, on trouve des idées qui se contredisent ; d'un côté on consomme, de l'autre on affirme que le sang ne doit pas être consommé. La logique n'est pas toujours présente et les contradictions que comprennent les croyances populaires sont nombreuses. Il est probable que les deux idées tirent leur origine dans des courants divers de pensées et de croyances. Je suis tenté de dire que le plus ancien est celui qui justifie la consommation du sang. Quelque chose du caractère sacrificiel persiste même chez les orthodoxes lors du sacrifice des agneaux avant les fêtes des Pâques ; le folklore de l'Europe du Sud-Est met en avance le caractère « pur » d'un l'animal qui, à la différence du cochon, ne s'oppose pas au sacrifice, ne crie pas.

Je me rappelle une scène qui se répétait lorsque je traversais en voiture des villages : il arrivait qu'on écrase un animal, d'habitude une poule, un canard. Le chauffeur arrêtait la voiture et quelqu'un descendait vite couper le cou de l'oiseau pour permettre au sang de sortir ; ainsi le sang s'écoulait et l'animal ne mourait pas suffoqué ou simplement écrasé. La justification de l'opération était la même, « si on ne détache pas vite la tête, le sang ne part pas et on ne peut pas consommer la viande, seulement les Tsiganes la mangent ». J'ai observé des situations à certains égards semblables dans des restaurants parisiens : on commande une grillade et le serveur demande « dans le sang, ou bien cuite ? » La réponse des personnes venues de l'Europe orientale est presque toujours la même, « bien cuite », on ne consomme pas de viande rouge. L'interdiction de consommer un animal mort par suffocation ou par noyade, même si elle ne se trouve pas dans les règles écrites, fonctionne dans les faits, car il est justifié par les croyances populaires.

---

précédemment publié des notes juridiques manuscrites de Gjeçovi ainsi qu'une sélection de ses matériaux ethnographiques. Dans la revue *Études et documents balkaniques et méditerranéens* est publiée pour la première fois la traduction française, due à Sokol Kondi, des matériaux sur les coutumes et les lamentations funéraires (p. 439-469 dans l'édition de 1989). C'est le texte évoqué par P. H. Stahl (n. éd.)].

C.B. : Il n'y a aucune distinction entre religion écrite et croyances populaires ?

P.H.S. : Mais si, et elles sont importantes, mais revenons au domaine de l'homme. Pour l'Église, le sang des femmes et celui des hommes sont semblables, ils ont les mêmes fonctions et le même rôle par exemple dans la parenté. Dans le domaine de la vie réelle le « social » intervient de manière décisive, car la distinction entre hommes et femmes est essentielle ; elle n'est pas écrite, mais elle est vivante dans la pratique. Le sang des deux sexes n'a pas la même valeur et ceci a des conséquences de première importance pour la vie sociale. Elles sont surtout importantes dans les sociétés du passé ou celles qui continuent des formes de vie archaïques. Dans les sociétés tribales européennes le sang structure l'ensemble de la société ; le sang masculin est une notion structurante, qui délimite les unités sociales à tous les niveaux, celui de la maisnie (*gospodărie* pour les Roumains, *domaćinstvo* pour les Slaves, *νοικοκυριό* pour les Grecs, *household* pour les Anglais), de la phratrie, de la tribu et même de tout un groupe ethnique ou d'un peuple. L'idée qui se répète et qu'on retrouve partout est celle qu'un groupe humain descend d'un ancêtre unique, qui donne ainsi naissance à une relation basée sur le sang, principal élément de cohésion. C'est le sang des hommes qui transmet et continue cette consanguinité structurante, pas celui des femmes. L'ancêtre commun est à l'origine du sang, du nom, de la propriété ; les trois se transmettent par les hommes. Si on observe des sociétés tribales balkaniques on constater que pour les Albanais le sang se transmet exclusivement par les hommes ; on est consanguin à travers les hommes, les femmes donnent naissance exclusivement à une parenté par le lait[3]. Cette idée est d'autant plus absurde et utopique qu'un enfant se forme et naît dans le ventre d'une femme. Au Monténégro la différence hommes – femmes est moins marquée mais elle existe quand même ; ainsi, les hommes donnent à l'enfant le sang gros « épais », les femmes transmettent un sang « mince ». Si le sang des deux sexes avait la même valeur, le descendant du fondateur aurait la moitié du sang de lui, l'autre de sa femme, qui a un autre ancêtre de groupe et donc un autre sang ; à la deuxième génération il reste seulement un quart du sang du fondateur, à la troisième génération seulement un huitième et ainsi de suite. Comment continuer alors à dire que le sang du fondateur se maintient à perpétuité par les hommes ? Il fallait logiquement inventer une explication qui permette au système de fonctionner, et l'explication de la tradition albanaise est celle qui pousse à ses conséquences ultimes la différence hommes — femmes. Absurde pour la logique pure de la pensée, elle devient logique lorsqu'elle justifie le fonctionnement de la vie sociale, la cohésion du groupe, le droit de porter un certain nom, et en corollaire le droit à

[3] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (éd. originale : Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Scutari, 1933).

la propriété. Elle justifie aussi la domination des hommes dans un groupe et rend évident le fait que la loi a été faite par des hommes, à leur avantage bien entendu.

C.B. : Pourquoi cette différence ?

P.H.S. : Elle n'a aucun rapport avec une croyance quelconque mais avec les nécessités d'ordre social citées plus haut. Plus forts physiquement, les hommes ont imposé leurs lois auxquelles ils ont ajouté par la suite des croyances, des justifications d'ordre religieux[4], ou des explications physiologiques fantaisistes. Le sang est lié au nom, à la propriété ; si on le mélange on crée des situations confuses, où nom et propriété ne sont plus claires. On retrouve la notion de *sang mélangé* et les méfaits qu'elle cause dans le domaine de la parenté.

Les sociétés tribales sont des sociétés où la vendetta, la « petite guerre » comme l'appelle Marc Bloch, est permanente. Imaginons que les propriétés seraient mêlées ; la présence du membre d'un groupe au milieu des propriétés d'un groupe avec lequel il se trouve dans une vendetta peut avoir des conséquences tragiques. La situation que j'ai trouvée dans la région du Mani, au sud du Péloponnèse, est exemplaire à cet égard. La règle de l'exogamie au niveau du lignage est attentivement suivie, on ne peut pas épouser un membre de son lignage. La règle est transgressée dans un unique cas, celui où dans un groupe il n'y pas un fils mais seulement des filles ; l'une des filles doit rester dans la maisnie de ses parents et son mari vient chez elle, le mariage devenant patri-uxori-local[5].

C.B. : Je voulais vous poser une question en relation avec ce que vous venez de dire : qu'arrive-t-il si dans un groupe domestique il n'y a pas d'enfant de sexe masculin ?

P.H.S. : Dans le Mani, avec l'accord de tout son groupe, la fille sans frères épouse un membre de son propre groupe, qui porte le même nom de groupe qu'elle, nom lié au fondateur du groupe. Le prochain mari annonce publiquement son intention d'épouser la fille ; personne ne s'y oppose car ce mariage évite l'arrivée d'un étranger sur la propriété du lignage. Mais la réponse à votre question est plus complexe, je me limite à traiter deux éventualités.

La plus fréquente situation est celle où l'une des filles prend le rôle social d'un garçon, ceci pour une génération. Normalement, c'est le fils qui transmet le sang, le nom, la propriété, mais son absence laisse à la fille cette obligation. Le mariage normalement virilocal devient uxorilocal, ou patri-uxori-local. De manière surprenante, la fille transmet même le sang. Le caractère utopique de l'affirmation que le sang se transmet seulement par les hommes devient ici évident. On peut par conséquent affirmer que ce n'est pas la consanguinité qui structure une société, mais *l'idée de consanguinité.* J'insiste en affirmant que la notion de consanguinité est un phénomène biologique seulement pour la biologie

[4] A. Campos, *Religiile, izvoare de subjugare a femeilor*, Bucarest, 2003.

[5] J. N. Andromedas, *The Inner Maniat Community Type. A study of the Local Community's Changing Articulation with Society*, résumé thèse de doctorat (1962), Columbia University, Ann Arbor, Mich., University Microfilms, 1966.

ou pour la médecine. Pour les sciences sociales *la consanguinité est une notion sociale* qui utilise de manière arbitraire un élément du corps humain, le sang. Elle est destinée à structurer une société, son utilité est sociale et n'a pas de relations réelles avec la physiologie.

J'ajoute que la fille qui assume le rôle d'un garçon, d'habitude son frère absent (en Antiquité désignée du nom de « fille épiclère ») le fait seulement pour une génération ; à la suivante génération la situation redevient normale, car elle transmet le nom, la propriété et le sang à un homme, pas à une fille. Un professeur italien a publié son cours qui portait sur le matriarcat chez les Slaves ; en fait il ne s'agissait pas de matriarcat mais de la situation signalée plus haut où dans un groupe domestique il n'y a pas d'hommes. En utilisant sa méthode on peut trouver le matriarcat partout dans les Balkans ou ailleurs ; on pourrait même dresser une statistique des cas de « matriarcat », mais qui aurait été en fait seulement la statistique des groupes domestiques sans hommes. Le mariage où le gendre vient habiter chez la fille porte dans les villages roumains le nom de « gendre de la cour » (*ginerire pe curte*) ; les français l'appellent d'une expression proche de celle roumaine, « mariage en gendre ». Les Slaves balkaniques appellent eux aussi d'un nom spécial ce type de gendre, *domazet*[6] ; les Grecs l'appellent *sogambros.* La situation de ces gendres est particulière, car elle est inférieure si on la compare avec celle du gendre qui reçoit son épouse chez lui. Le « gendre de la cour » s'installe en fait dans la maisnie du père de la fille, adopte le nom de groupe de cette maisnie, reçoit sa propriété et transmet le sang de son beau-père. La situation est de manière évidente un procédé pour résoudre les règles qui régissent une société, en enfreignant ces lois mêmes, afin de pouvoir les maintenir, les faire revivre.

De pareilles situations peuvent être suivies loin dans l'histoire ; le code de Manou, par exemple, non seulement qu'il les connaît mais propose des solutions qu'il justifie de manière détaillée[7]. L'unique population qui en Europe (à ma connaissance) fait exception est celle albanaise, où la règle de la transmission du sang exclusivement par les hommes est poussée à ses conséquences extrêmes. Si dans une maisnie il n'y a plus d'homme, elle doit disparaître ; ce sont les plus proches parents agnatiques qui en prennent possession. La maisnie prend alors le nom du nouveau propriétaire, mais qui élève et marie les filles et les femmes ou les aide jusqu'à leur mort.

C.B. : Les généalogies basées sur les hommes étant en relation avec le nom, le sang, la propriété, aspects essentiels pour la vie d'une société, sont-elles réelles ?

P.H.S. : Vous posez ici une question souvent discutée et où, hélas, les croyances populaires du passé trouvent crédit même parmi les spécialistes qui

[6] F. Demelić, *Le droit coutumier des Slaves méridionaux*, Paris, 1876.
[7] *Lois de Manou*, trad. A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, [2]1978 (1[er] tirage 1976).

étudient la vie sociale. Je ne citerai pas des noms mais l'idée que l'ancêtre éponyme, celui qui donne le nom au groupe est réellement le fondateur unique par exemple de tout un village, trouve crédit parmi des spécialistes. L'idée qu'un homme seul s'installe dans le désert, n'importe où, pour donner naissance à lui tout seul à un groupe, est une absurdité sociologique. Si on analyse par exemple les tracés inter-villageois, tels que l'histoire roumaine les a légués, on constate qu'ils sont le résultat d'une pensée logique, expression de la volonté d'une formation sociale politique supra-villageoise, qui attribue des terres à ses villages. Comment pourrait-on supposer qu'une personne s'installe toute seule et occupe un terrain immense qui ne lui sert à rien, et qu'une autre personne s'installe elle aussi sur un terrain énorme et entièrement dépeuplé, et ainsi de suite. Le géographe serbe Jovan Cvijić, excellent connaisseur de la Péninsule Balkanique, met en lumière la formation des tribus par association et non pas par descendance d'un ancêtre unique[8].

Ce qui est intéressant pour notre discussion est de constater que lorsqu'une tribu accepte un groupe étranger, il lui accorde une place parmi les propriétés de la tribu, une place dans le cimetière et surtout une place dans la structure généalogique, consanguine, de la tribu. On rend ainsi les nouveaux arrivants parents consanguins avec le reste de la tribu. Les groupes associés doivent devenir consanguins avec le reste de la tribu, car c'est l'unique manière qu'il leur est connue pour structurer une population. L'hypothèse de la tribu composée uniquement des descendants de l'ancêtre commun apparaît comme une manière de penser la vie sociale. J'ai trouvé des documents qui prouvent l'existence d'une pensée consciente pour structurer la vie sociale ; il s'agit de la cité de Florence des XII^{e} et XIII^{e} siècles. Des lignages étrangers les uns aux autres décident de s'installer dans une tour commune, chacun à un autre niveau. Mais auparavant, ils signent des contrats par lesquels ils s'assument des obligations les uns envers les autres, obligations pareilles à celles unissant des vrais consanguins, c'est-à-dire des obligations qui leurs étaient familières. Pour vivre ensemble, ils ne connaissaient pas de système meilleur de vie que celui dans lequel ils vivaient déjà. Les paysans libres de la région roumaine de Câmpulung étaient structurés par « vieillards », nom qui désigne un fragment de la propriété du village mais aussi un ancêtre, vieillards apparentés entre eux. Dans un procès qu'ils ont eu pour la défense de leurs terres, leur avocat a été payé en lui accordant un « vieillard » sur les terres villageoises. L'historien C. C. Giurescu publie un document qui prouve comment les habitants d'une ville étaient structurés par « vieillards » encore au début du XIX^{e} siècle[9]. Tous les habitants étaient classés à l'intérieur d'un « vieillard », comme si les possesseurs d'un vieillard descendaient vraiment

[8] J. Cvijić, *La Péninsule Balkanique. Géographie sociale humaine*, Paris, 1918.

[9] C. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeștilor. Din cele mai vechi timpuri și până la 1918*, Bucarest, 1969.

de ce vieillard. Il est évident que chaque « vieillard » comprend de petits groupes apparentés, mais aussi d'autres qui ne le sont pas[10]. À retenir que la notion de « vieillarde » (vieillard – femme), pour désigner un ancêtre ou un territoire n'est ni connue, ni utilisée. L'idée dominante dans une société tribale persiste dans la société roumaine, mais comme elle avait oublié les anciennes structures tribales, il s'agit d'une forme atténuée. On peut proposer comme hypothèse l'affirmation que *toute personne ou groupe qui désire être accepté dans une société doit le faire en s'intégrant dans le mode de vie et de pensée de la société qui l'accueille*.

C.B. : Y a-t-il des ressemblances entre la société tribale et celle roumaine, telle qu'elle a été connue entre les XIII^e^ et le XIX^e^ siècles ?

P.H.S. : Certes, il y a des ressemblances évidentes, des survivances, des échos du passé[11]. La société roumaine est sortie de la phase tribale il y a déjà longtemps, on ne sait exactement ni quand, ni comment étaient organisées ces tribus. Les formations qui rappellent de près ces anciennes formations tribales roumaines sont les « pays » (*ţările*), à commencer par les trois « républiques » décrites par Dimitrie Cantemir. Les formations sociales supra-villageoises les mieux connues sont celles du Câmpulung (en Moldavie) et de la Vrancea ; comme cette dernière a résiste le plus longtemps à l'asservissement, elle a permis aux sociologues d'étudier encore vivantes une vie sociale caractéristique pour le passé, tel qu'il apparaît dans les plus anciens documents écrits roumains. Ainsi, l'idée de la descendance de tout un groupe d'un ancêtre commun se retrouve souvent dans les villages et même les villes roumaines. L'ancêtre Bucur serait le fondateur de la capitale roumaine Bucureşti. Situé à l'origine du nom de la ville, le nom originaire est le pluriel du nom du fondateur, *Bucureştii* signifiant les descendants de Bucur. De nos jours on a oublié l'ancien nom et sa signification originaire et ses habitants ne sont plus *Bucureştii* descendants de Bucur, mais les « Bucarestois » habitant la ville de Bucarest. Parcourant les pages du voyageur musulman Evliya Çelebi dans les Pays roumains, j'étais étonné en constatant l'insistance avec laquelle il voulait trouver partout le nom du fondateur de chaque habitat ; originaire d'une région où ces mêmes légendes fondatrices circulaient de manière habituelle, il les cherchait aussi dans les Pays roumains[12].

L'unique légende éponyme concernant une formation roumaine supra-villageoise est celle de Vrancea où, curieusement, la généalogie part d'une femme, situation d'exception. La légende raconte que la « vieille Vrâncioaia » et ses sept fils sont à l'origine des habitants de tout le « pays ». Cette légende, qui veut que l'ensemble des habitants soient apparentés par le sang, était encore vivante dans les années trente du siècle passé. La différence entre la manière dont elle est liée

---

[10] P. H. Stahl, « Întâietatea unităţilor sociale », dans *Identitate naţională şi spirit european. Academicianul Dan Berindei la 80 de ani*, Bucarest, 2003, p. 63-71.

[11] H. H. Stahl (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, t. I-III, Bucarest, 1939.

[12] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VI, 2^e^ partie, Bucarest, 1976, p. 311-753. Le texte d'Evliya Çelebï est édité par M. Ali Mehmet.

à la structure sociale de tout le « pays » et la manière dont ces légendes structurent une société tribale consiste dans le fait que dans ces dernières, en partant de l'ancêtre commun on arrive à la dernière génération ; chaque membre de la tribu sait exactement où se trouve sa place, à quel lignage et à quelle phratrie il appartient, situation confirmée par le nom de groupe qu'il porte[13]. Au pays de Vrancea la légende s'arrête au niveau du village[14] : on sait quel fils de la *baba Vrâncioaia* se situe aux origines de tel ou tel village, mais la légende ne va pas plus loin que cela[15].

Ce qui a été dit jusqu'ici sur l'idée de consanguinité nous permet de tirer une première conclusion, déjà signalée plus haut ; pour les sciences sociales la consanguinité n'est pas une réalité biologique mais une réalité sociale ; il s'agit non pas de la consanguinité mais de l'idée de consanguinité, qui sert à structurer et réglementer le fonctionnement de la vie sociale[16].

C.B. : Vous disiez que la consanguinité proche empêche les mariages. Que veut dire « proche » ? Et pourquoi empêche-t-elle un mariage ?

P.H.S. : Encore une question difficile et qui n'a pas reçu de réponse satisfaisante pour tout le monde. Que veut dire « proche » ? Il serait facile de répondre si ce n'était pas difficile. Si on observe dans la *Pravila* (code de lois fixées par l'Église) de Matei Basarab jusqu'où va la parenté selon l'Église orthodoxe, on constate qu'elle avance jusqu'au septième degré de consanguinité. Il faut être parent plus lointain pour pouvoir épouser quelqu'un. Comment on calcule la « distance » de la parenté ? On commence avec la personne située à la dernière génération (la plus jeune) et on remonte vers ses parents = 1, vers les grands parents = 2, vers les arrière-grands-parents = 3, ensuite on descend vers le frère (la sœur) des grands parents = 4, au niveau du cousin germain = 5, du cousin de deuxième degré = 6, et finalement aux enfants de ce dernier = 7. Entre le 1 et le 7 le mariage est interdit car ils sont parents, mais entre les enfants de 1 et 7 le mariage devient possible car nous sommes à la distance de consanguinité 8. Jadis, il arrivait que les interdictions remontent jusqu'au degré 9, donc le mariage devenait possible seulement à la sixième génération à partir des ancêtres communs. À certains moments, dans l'Occident catholique, la distance 7 était calculée par générations, il fallait dépasser la septième génération. Il devenait difficile de trouver un partenaire surtout dans des sociétés où fonctionnait l'endogamie, et si en plus il s'agissait d'une société peu nombreuse il devenait

---

[13] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis* dans quelques micro-régions de l'Albanie », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 185-206.

[14] H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, 2e éd., vol. I, Bucarest, 1998, chap. « Teoria greșită a eroului eponim fundator de sate ».

[15] P. H. Stahl, *Cum s-a stins Țara Vrancei,* Bucarest, 2003, chap. « Mici monografii ».

[16] Id., « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985, p. 121-147 [étude reprise dans ce volume].

presque impossible de trouver un conjoint. Sans oublier qu'il était difficile aussi d'établir après plusieurs générations si on est ou pas parent à quelqu'un avec lequel les ancêtres communs remontent à plus de 150 années. Dans une vallée du Nord de l'Italie, Val Tartano, vallée isolée et où on respectait l'endogamie de vallée, j'ai trouvé les schémas faits par les prêtres qui, lors des mariages, cherchaient les empêchements ; ils pouvaient le faire à travers les registres paroissiaux, mais là où ces registres n'existent pas, comment faire ? Et si on ajoute qu'aux interdits causés par la consanguinité s'ajoutent ceux issus de mariages, de parrainages, on se rend compte de la difficulté extrême de trouver un conjoint. Le concile de Trento a dû réduire la « distance » de la parenté pour faciliter les mariages ; mais même dans ces conditions, l'étude que j'ai faite dans la Val Tartano (pour la période comprise entre les XVII^{e}-XIX^{e} siècles) montre que plus de moitié des mariages ont été effectuées après l'obtention d'une dispense de la part des autorités religieuses[17]. Par exemple, entre 1753 et 1775, 70,4 % des mariages ont été effectués avec dispense.

C.B. : La distance de la parenté a évolué ailleurs aussi ?

P.H.S. : Elle a évolué partout et, depuis le Moyen Âge, toujours dans le sens d'une diminution de la distance de parenté. De nos jours presque partout les juristes limitent cette distance au degré 5, ce qui veut dire que les cousins germains ne peuvent pas se marier, mais le fils d'un cousin et l'autre cousin, si.

C.B. : Y a-t-il des mariages à une distance encore plus rapprochée ?

P.H.S. : On connaît pour l'Antiquité les cas de la dynastie perse ; un membre de cette dynastie devait épouser seulement un parent proche, car seulement celui-ci était suffisamment noble. Mais il y a des cas plus récents parmi les populations musulmanes. Leur justification nous intéresse par ce que nous avons discuté sur la différence entre le sang des femmes et celui des hommes. Mahomet épouse sa cousine germaine, mais pas n'importe laquelle, celle appartenant au lignage de sa mère, donc là où la parenté est moins forte car elle passe par les femmes. En même temps, le mariage avec une cousine germaine appartenant au lignage du père est interdit, car la parenté passe par les hommes. Dans les régions centrales de la Turquie, régions traditionnelles, on pratique souvent le mariage avec la cousine germaine choisie dans le lignage de la mère.

C.B. : Comment expliquer les interdits causés par la consanguinité et la variation de cette distance ?

P.H.S. : Je ne saurais pas vous donner une réponse claire car je ne la trouve pas, mais je peux vous citer la raison invoquée, souvent répétée. L'argument moderne lié à la science est que le mariage rapproché provoque la dégénérescence de l'espèce et il semble que les études faites sur des animaux le prouvent. Même si cela était vrai, ce ne serait pas valable comme réponse pour le passé, car jadis

[17] D. Benetti et P. H. Stahl, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio, 1995, le chapitre « Il matrimonio ».

on ne savait rien des recherches récentes. La première question qui se pose est pourquoi le nombre 9 ? Et ensuite, pourquoi le 7 ? Et pourquoi on se rapproche de plus en plus sans plus se considérer parent ? On ne peut pas s'empêcher de constater que la distance qui a eu la plus longue durée est celle basée sur le nombre 7, et que ce nombre structure pas mal de situations sociales. Il s'agit de ce que j'appelle un « modèle numérique ». On le retrouve comme division essentielle du temps, la semaine par exemple a 7 jours. Ce même numéro peut structurer l'ensemble de la vie sociale, tellement forte est son influence sur la pensée[18]. Je reviens sur cette affirmation en précisant que c'est *l'idée de 7* qui s'impose, nombre qui résulte de l'astrologie de l'Antiquité, astrologie basée sur des croyances qui ont influencé la religion et la vie sociale. La « vieille Vrâncioaia » avait 7 fils ; les Saxons appellent la Transylvanie *Siebenbürgen* « sept villes » et l'histoire de cette province offre encore d'autres exemples. Dans les Pyrénées, en France, on trouve une formation sociale groupant 7 vallées, « les sept vallées du Labéda »[19]. De l'autre côté des Pyrénées, en Espagne, la communauté de la vallée basque de Roncal comprend sept communautés villageoises[20].

C.B. : Concernant l'étendue de la parenté, y a-t-il une différence par rapport aux sociétés tribales ?

P.H.S. : Oui. L'étendue de la parenté s'arrête pour l'Église à un certain degré, par exemple au septième degré de la consanguinité ou de la relation parrain – filleul. Pour la société tribale albanaise la consanguinité s'étend à l'infini, on cherche femme dans une autre tribu, ou une autre phratrie, cela dépend du niveau auquel est pratiquée l'exogamie. En même temps qu'on étend les interdits de mariage à l'infini, on ignore un autre interdit de l'Église. Par exemple un X épouse une fille dans une famille ; pour l'Église, ses parents à lui et ceux de la fille sont déjà parents entre eux et ne peuvent plus se marier entre eux. Mais dans une société albanaise on connaît des cas où deux frères épousent deux sœurs. Ceci fonctionne également parmi des populations musulmanes de la Bosnie où on épouse quelqu'un qui est déjà parent avec vous dans un degré rapproché. Les contradictions entre les règles de l'Église et celles de la vie tribale sont bien plus nombreuses, leur étude me semble bien intéressante pour l'ethnologie, la sociologie, l'anthropologie sociale.

C.B. : Quelle est la justification d'un mariage entre parents rapprochés ?

P.H.S. : L'Église invoque une seule pour l'ensemble de la parenté ; on dit que de tels mariages donnent naissance au « sang mêlé ». On revient donc à la notion de sang, et de sang mêlé citée plus haut. L'affirmation apparaît comme absurde lorsqu'on parle par exemple du parrainage, dont l'ignorance de ses interdits peut aussi donner naissance au sang mêlé. On peut retenir une

[18] P. H. Stahl, « Les sept lignages, structures sociales archaïques et modèles numériques », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 22, 2000, p. 25-34 [étude reprise dans ce volume].
[19] J. Bourdette, *Les annales des Sept Vallées du Labéda*, 4 vol., Argelès en Labéda, 1898-1899.
[20] J. Cruz Aranguren, *La Mancomunidad del Valle de Roncal*, Pamplona, 1989.

conclusion : la consanguinité est universellement connue et respectée mais la notion de « sang mêlé » reste imprécise. En même temps, si on parcourt les documents du Patriarcat de Constantinople qui traitent du mariage et de ses interdits, on constate que la pensée qui dirige ses décisions est basée sur une connaissance détaillée des situations offertes par la vie sociale. La parenté, telle qu'elle est connue et définie par le Patriarcat, constitue un ensemble bien structuré, complexe, qui suit une logique explicite. Ce système de parenté a été important pour le passé des populations orthodoxes et de la vie chrétienne en général ; il touche en permanence à des problèmes qui sont en relation non seulement avec la parenté mais aussi avec la politique, la foi, les coutumes.

C.B. : Vous avez cité surtout la société tribale albanaise telle qu'elle fonctionnait durant les deux derniers siècles. Trouve-t-on plus tôt la notion de consanguinité comme élément structurant des sociétés ? Ou le nombre 7 ?

P.H.S. : Fréquemment. On ne peut pas faire ici une présentation ample de la question mais on peut citer quelques situations bien connues. Par exemple celle offerte par les si éloignées lois de Manou. En présentant l'obligation d'un chef de groupe domestique de sacrifier en l'honneur de ses ancêtres mâles, on apprend qu'il sacrifie d'abord pour son père, le père de son père, le père du père de son père, et par la suite pour encore trois générations. Entre les trois premières et les trois qui suivent il y a une différence, car la distance de la consanguinité devient plus grande. On constate que les trois premières, plus les trois qui suivent et celui qui fait les sacrifices représentent au total 7 générations. On obtient ainsi une structure qui rappelle celle de la semaine, 6 jours plus un jour férié, au total 7.

Si on observe des sociétés plus récentes sur le continent européen, par exemple dans des travaux des historiens anglais, les exemples foisonnent. Frederic Seebohm publie vers la fin du XIX^e^ siècle un ouvrage devenu un classique[21], où il présente la société du Wales basée au Moyen Âge sur la consanguinité. Un étranger devient membre d'un groupe après 9 générations, sauf s'il épouse une fille appartenant à ce groupe. Les critères et les justifications sont nombreux. Bertha Surtees Phillpots analyse l'une après l'autre toute une série de sociétés tribales germaniques (qu'elle appelle « claniques ») et met en lumière les critères qui fixent et délimitent la parenté par le sang[22]. Le principe que j'ai évoqué pour des sociétés sud-est européennes est suivi partout.

C.B. : Vous êtes revenu à plusieurs reprises sur la situation inférieure des femmes quand il s'agit de parenté, par rapport à celle des hommes. On retrouve cette même infériorité en d'autres domaines ?

---

[21] F. Seebohm, *The Tribal System in Wales*, Londres, 1895. À la p. 55, l'auteur mentionne : « No one who did not belong to a kindred could be a member of the tribe, which was, in fact, a bundle of Welsh kindreds ». Sur la même page, il ajoute « the distinction one of blood », et plus bas « in South Wales strangers become Cymri at ninth generation », « or by marriage at fourth ».

[22] B. Surtees Phillpots, *Kindred and Clan in the Middle Ages and After. A Study in the Sociology of Teutonic Races*, Cambridge, 1913.

P.H.S. : En insistant sur la notion de « sang » on pense tout d'abord à la parenté, et on ne peut pas faire abstraction de la différence entre les deux sexes. C'est le point de départ pour l'organisation d'une société mais en même temps de la propriété. Dès l'instant où on constate que la propriété est liée à la notion de sang, il est évident qu'en favorisant les hommes on les favorise aussi dans le domaine de la propriété. La différence se retrouve partout en Europe, sauf deux exceptions ; il y a peut-être plusieurs mais je ne les connais pas. Les deux mettent en lumière un autre aspect en rapport avec le corps humain, c'est-à- dire l'ordre de la naissance. L'une concerne l'Europe orientale : dans quelques îles grecques de la mer Egée il y a une différence entre l'aîné(e) et ses frères (sœurs). Le premier né homme X reçoit la totalité de la propriété de son père, lui aussi un aîné, qui l'avait reçue de son père à lui, toujours un aîné et ainsi de suite. La première fille née reçoit la totalité du patrimoine de sa mère elle aussi une première née, et ainsi de suite. On trouve donc deux propriétés, une masculine, l'autre féminine qui se transmettent de manière intégrale d'une génération à l'autre. Tout le système social est basé sur une logique compliquée où l'ordre de la naissance, le nom qu'on porte et la propriété collaborent pour le maintien d'une société dont les origines sont inconnues. Il s'agit de l'une des plus compliquées logiques sociales qui rappelle à certains égards les systèmes de parenté des sociétés primitives[23]. En Europe occidentale (le Sud de la France, la région des Pyrénées et le Nord de l'Espagne) on trouve également une structure sociale où la propriété ne se divise pas et où l'aîné reçoit la totalité de la propriété de son père. Une distinction est signalée : si dans la plupart des régions c'est l'aîné qui reçoit la propriété et devient chef du groupe domestiques, chez les Basques le droit de primogéniture est absolu, le premier né, garçon ou fille, reçoit la propriété.

Le thème de la propriété avec les différences entre hommes et femmes qui l'accompagnent constitue un vaste sujet ; j'ai cité seulement le droit de primogéniture. Ces exemples concernent la société paysanne mais on doit ajouter que des cas semblables se retrouvent dans la société nobiliaire occidentale. On a pu ainsi dire que l'Empire britannique a été construit par les cadets qui, n'ayant pas de droits sur la propriété, ont été obligés d'embrasser la carrière militaire, affirmation, certes, qui n'explique pas tout[24].

C.B. : On retrouve cette différence hommes – femmes en d'autres domaines aussi ?

P.H.S. : On peut citer le large domaine de la religion et de la magie. Je laisse de côté la magie domestique, la plus largement pratiquée et où le rôle des femmes est connu. Je m'arrête sur un aspect qui nous renvoie au problème du

[23] S. Capetanakis (Daskalopoulos), *Parenté et organisation sociale à Elymbos de Karpathos*, thèse de doctorat manuscrite, EHESS, Paris, 1979.

[24] Gheorghe Șișeștean présente quelques-uns de ces aspects dans un ouvrage intitulé *Antropologia și sociologia sacrului* (Zalău, 2002), surtout dans le chapitre « Masculinul și femininul în societățile tradiționale ale Europei orientale ».

sang. Dans le monde chrétien, musulman ou mosaïque aussi, les prêtres sont toujours des hommes. L'essai de nommer des femmes prêtres en Angleterre a soulevé une foule de protestations de la part des fidèles.

C.B. : Y a-t-il un sang impur ?

P.H.S. : Le sang qui sort d'une blessure ou celui qui coule lors d'un sacrifice est pur. Le musulman tombé sur le champ de bataille et qui est ensanglanté ne doit plus être lavé, car il a été lavé par son sang. Mais il y a un autre sang qui souille et qui, dans les croyances des gens comme aussi dans les règles de l'Église, détermine certains comportements. L'exemple classique qui a donné naissance à toute une littérature, partout dans le monde, est celui du sang perdu mensuellement par les femmes, durant tout le long de la période où elles sont fertiles. Ce sang, de même que le liquide perdu par la femme lors d'une naissance, souillent, idée qui est partagée aussi par l'Église. Une femme est impure après une naissance durant 40 jours ; elle ne peut plus pénétrer dans une église, comme lors de ses périodes d'indisposition. Après 40 jours, on procède à un rituel de purification (les relevailles) qui lui permet de redevenir pure. On peut citer des superstitions en rapport avec la préparation des aliments et les règles des femmes. Les églises doivent être nettoyées, balayées. Ce sont les femmes qui se chargent de cette opération et elles ont même le droit de pénétrer dans l'abside d'est où se trouve l'autel, l'espace le plus sacré du monument. Mais ce n'est qu'une femme qui a été « pardonnée » (qui n'a plus ses règles) qui a ce droit. Les églises du Maramureș, par exemple, maintiennent jusqu'à nos jours une distinction dans l'installation des fidèles : les femmes occupent l'espace le moins sacré, le *pronaos*, les hommes le *naos* (la nef) ; les femmes n'avancent dans le *naos* qu'une fois l'office religieux terminé, lorsqu'elles vont communier. D'ailleurs le *pronaos* porte le nom « d'église des femmes ». Je me rappelle les lamentations d'une vieille femme de la région du Gorj (Roumanie) qui pleurait ; sa fille m'a expliqué que sa mère n'était plus femme (elle n'avait plus ses règles) et malgré cela son homme s'était approché d'elle la « déshonorant ». Mais l'organisation d'ensemble de l'Église manifeste les différences hommes – femmes.

C.B. : L'Église impose à certains moments de l'année le jeûne. Le premier aliment interdit est la viande ; le sang intervient-t-il de quelque manière ?

P.H.S. : De manière déterminante. Robert Leach en dit quelque chose mais les choses étaient déjà dites depuis longtemps dans les écrits de l'Église. Les voyageurs occidentaux qui traversaient des régions orthodoxes les ont signalées, expliquant aussi les règles qui éliminent un aliment après l'autre pendant le jeûne. On interdit d'abord la viande des animaux au sang chaud, ensuite les produits de ces animaux (les œufs, le fromage, le lait) ; on interdit par la suite la viande des animaux à sang froid. On n'interdit pas encore la viande des animaux qui n'ont pas de sang (par exemple les pieuvres, les écrevisses) ; on peut encore consommer les produits des animaux à sang froid (œufs de poisson, caviar). Plus sévère encore

est seulement le jeûne complet, où on ne boit ni ne mange rien. On trouve ici une distinction qui n'a aucun écho dans la vie sociale, celle entre sang froid et chaud, mais qui religieusement est déterminante. S'il y avait eu aussi des hommes à sang froid, on ne sait pas ce que les sociétés auraient inventé comme conséquences.

C.B. : Vous avez cité au début aussi les étapes de la vie humaine, la naissance, la mort. Là encore on trouve des distinctions par sexe ?

P.H.S. : Toute notre discussion a été en relation avec le sang, correctement dit l'idée de sang. J'insiste ici aussi sur un aspect qui, lié à la mort, est en relation toujours avec l'idée de sang. Les personnages mythiques qui viennent prendre l'âme ont toutes à la main un outil tranchant : l'archange porte une épée, il est représenté ainsi dans la peinture chrétienne. À cet aspect connu par l'Église viennent compléter des éléments pris aux croyances populaires qui ajoutent des constatations dérivant de la vie concrète. Dès l'instant où l'archange vient armé, ceci veut dire qu'il tranche l'âme pour la séparer du corps. Mais lorsqu'on tranche, le sang gicle partout. On se trouve ainsi dans une situation qui rappelle le sacrifice de l'animal ; un *sacrificateur homme* tranche la tête de la victime et le sang est perdu pour les hommes. La mort humaine, située dans ce cadre, semble acquérir le caractère d'un sacrifice où interviennent trois éléments, a) *un personnage masculin qui a le rôle du sacrificateur*, b) *un objet tranchant* et c) *le sang.* Ces éléments accompagnent ainsi le départ de l'âme. La conséquence de cette croyance est que les gens nettoient la maison où quelqu'un est mort ; dans l'île d'Andros on nettoie la maison, et on lave tout, vaisselle, tissus, vêtements, car le sang a sali tout en giclant.

Je me rappelle que pendant mon enfance je voyais parfois des femmes installées devant la porte de leur cour ou maison, une poule à la main, un couteau à l'autre et qui demandaient aux hommes qui passaient de trancher la tête de l'oiseau, car elles n'avaient pas le droit de le faire. Jusqu'à nos jours les croyants mosaïques ou musulmans considèrent que le sacrificateur doit être un homme, la religion le demande de manière explicite.

C.B. : J'aurais dû peut-être vous poser cette question lorsqu'on présentait des sociétés tribales, mais je crois qu'on peut la mettre aussi en relation avec la mort. La vengeance, dans sa forme institutionnalisée, a quelque relation avec le sang ?

P.H.S. : La présentation de cet aspect peut couvrir des tomes mais on ne peut pas le faire maintenant. La vendetta touche non seulement les relations entre des unités sociales mais aussi les croyances en relation avec le sang. Je vous rappelle que tout le vocabulaire de la vendetta a pour notion centrale celle de sang. On dit non pas « il m'a tué un parent » mais « il m'a pris un sang », « il me doit un sang », « je dois reprendre le sang », « ma famille est dans le sang » (dans une vendetta). J'ai trouvé cette expression partout où j'ai étudié la vendetta. Les Anglais par exemple appellent la vendetta *bloodfeud*, les Allemands *Blutrache*,

les Serbes *krvna osveta*, l'expression française est « la vengeance du sang », toutes ces expressions invoquent la notion de sang[25].

C.B. : Y a-t-il aussi ici une distinction entre sang féminin et sang masculin ?

P.H.S. : Ici elle ne peut pas exister, tout simplement parce que la vendetta concerne les hommes exclusivement. Les femmes ne sont pas concernées directement, bien entendu, lorsque les règles de la vendetta sont respectées. Il y a des situations où elles peuvent quand même être concernées, par exemple lorsqu'un mari trouve sa femme en train de le tromper. Alors il peut la tuer, mais il doit tuer en même temps son amant, sinon il serait pris dans une vendetta avec le lignage de la femme ; s'il tuait seulement l'amant, il serait pris dans une vendetta avec le lignage de l'homme. La femme qui tue son mari doit être tuée par ses propres consanguins, sinon ces derniers et le lignage du mari commencent une vendetta. On adopte donc toujours une formule basée sur l'égalité des « sangs » perdus, où personne ne peut plus dire que quelqu'un lui doit un sang. Margaret Hasluck décrit de manière détaillée les détails du déroulement d'une vendetta entre parents proches[26]. On connaît des situations où des guerriers monténégrins qui combattent installent devant eux une femme déshabillée jusqu'à la ceinture pour que les adversaires puissent voir qu'il s'agit d'une femme. Ainsi ils avancent sans être touchés par les balles des adversaires.

*

P.H.S. : Permettez-moi de conclure notre discussion en retenant que: a) le sang est défini et expliqué de manière différente par la science d'un côté, par la religion ou les croyances populaires de l'autre ; b) le sang a un rôle différent dans une société tribale et dans celles qui les ont suivi dans le temps ; c) le sang est un élément essentiel de la parenté ceci partout dans le monde, et son rôle est basé sur une interprétation diverse de la distance de parenté ; d) le sang (et la parenté par consanguinité) est à la base de la transmission de la propriété ; e) le sang structure de manière sociale et religieuse les sociétés européennes, surtout celles du passé ; f) le sang est associé fréquemment avec d'autres éléments du corps humain (le sexe ou l'âge par exemple) pour définir des règles de vie ; g) il est en relation avec des croyances importantes, également celles des religions écrites et celles qui ne sont pas basées sur des textes écrits ; h) il décide en certaines situations si une personne est pure ou souillée, avec tout ce qui dérive de cette constatation.

Chacun des aspects évoqués dans notre conversation peut être largement développé. Ce qu'il faut aussi retenir est que, pour les sociétés du passé, il n'est jamais un simple élément matériel, car il est associé à des éléments spirituels, immatériels, qui nous expliquent pourquoi il a également une fonction sociale et religieuse.

---

[25] Voir aussi C. Boehm, *Blood Revenge*, Kansas, 1984.
[26] M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge, 1954.

LES ERREMENTS DE LA PARENTÉ

Cette étude analyse un aspect essentiel de la parenté telle qu'elle est connue et pratiquée par les populations orthodoxes surtout de l'Europe du Sud-Est. Tout en se déclarant respectueuse des règles de la parenté fixées par l'Église, la société, surtout celle paysanne, ajoute de nombreux éléments qui ne sont pas mentionnés par les textes écrits religieux. Des situations non prévues par les règles de l'Église, parfois contraires à elles, se perpétuent : on voit ainsi s'organiser socialement des formes de parenté dont le contenu social et religieux étonne. Elles sont considérées par ceux qui les pratiquent comme normales, vraies formes de parenté ; par contre, elles sont considérées par l'Église comme des errements. Il y aurait donc une parenté chrétienne selon l'Église, et une autre dans la pratique.

Le domaine de la parenté donne ainsi naissance à l'un des chapitres de ce qu'on peut appeler « religion populaire » ; aux pratiques religieuses qui, selon leur nom et leur apparence extérieure appartiennent à la religion basée sur des textes écrits, dans notre cas l'orthodoxie, s'ajoutent des pratiques dont l'origine se trouve dans les croyances préchrétiennes ou dans la vie sociale[1]. J'ai eu l'occasion de signaler la différence entre la manière dont l'Église organise les trois moments les plus importants de la vie humaine, naissance, mariage et mort, et la manière dont les gens se comportent en réalité. Ici aussi on distingue facilement les éléments de la « religion populaire » qui s'ajoutent à la « religion officielle », créant des aspects nouveaux qui s'accordent ou s'opposent[2].

Le thème est riche mais dans les pages de cet article on peut seulement signaler quelques situations qu'on peut classer facilement parmi les « errements ». Je présente les faits en les classant en trois catégories ; les deux premières (les seules à être présentées) sont celles habituelles de l'Église et non seulement de celle chrétienne, la parenté par la consanguinité, et la parenté rituelle (mariage et baptême essentiellement). Dans le cadre de ces deux catégories je présente les cas où on s'éloigne des règles écrites de l'Église, et ceux où on ajoute des éléments non-prévus. Une troisième catégorie n'a plus aucune relation avec l'Église et traite

---

[1] Alphonse Dupront inclut dans son ouvrage intitulé *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* (Paris, 1987) une partie intitulée « Anthropologie religieuse » qui comprend le chapitre « De la religion populaire ». L'auteur met en relief quelques-unes des caractéristiques du domaine. Ainsi, il signale entre autres « la confusion du sacré et du profane » (p. 424).

[2] J'ai publié une première version de la question sous le titre « La conversion incomplète. Les rituels du cycle de la vie », *Dimensioni e problema della ricerca storica* 2, 1996, p. 57-70 ; une étude enrichie portant sur les mêmes moments doit paraître dans la *Revue des études sud-est européennes* [cette étude n'a pas été publiée (n. éd.)].

de formes de parenté qu'on peut appeler païennes, bien que quelques-unes sont reconnues comme étant des vraies formes de parenté par d'autres religions basées sur des textes écrits, excepté celle chrétienne. Elles formeront l'objet d'une autre étude.

Les règles de la religion « officielle », écrite, sont celles fixées par la patriarchie de Constantinople et maintenues telles quelles à travers les siècles. Pour les connaître, j'utilise la version traduite au XVII[e] siècle en roumain, publiée en Valachie (*Ţara Românească*) et intitulée *Îndreptarea legii* ; elle comprend aussi la traduction du nomocanon de Manuil Malaxos[3].

1. La consanguinité

Quelle est pour l'Église le rôle de la consanguinité dans l'ensemble de la parenté ? Les règles de la consanguinité doivent être connues car elles sont à l'origine des plus importants empêchements pour le mariage. En ceci, la consanguinité correspond avec les conséquences créées par l'ensemble des formes de parenté qui, toutes, donnent naissance à des interdits de mariage. Deux personnes de sexe opposé ne peuvent pas se marier si elles descendent d'un ancêtre commun, cet ancêtre commun étant en fait un couple (mari et femme) que l'Église considère comme étant un unique corps physique. Jusqu'où va la consanguinité ? Ou plutôt, jusqu'à quelle distance on considère qu'on a le même sang avec quelqu'un et que, par conséquent, on ne peut pas l'épouser car il s'agirait d'un inceste ?

La distance de la consanguinité qui donne ou pas naissance à un inceste varie dans le cadre de la même religion, d'une religion à une autre, comme aussi d'une période historique à une autre. Pour toutes, la consanguinité crée des interdits de mariage ; s'ajoutent des exceptions et des arguments divers auxquels on fait appel pour justifier l'étendue de la parenté. La consanguinité en tant que forme de parenté structurante d'une société se retrouve dans les religions qui ne sont pas basées sur des textes écrits, structuration qui a des fonctions diverses selon les sociétés. Au moment de la traduction en roumain du droit canon (en 1652), la consanguinité va jusqu'au septième degré inclusivement. On ne compte pas ces degrés par sept générations pour chacune des deux personnes qui désirent se marier ; mais, en partant de l'une des personnes, on remonte aux ancêtres communs (le couple) et on descend du côté de l'autre personne. On arrive ainsi à la quatrième génération seulement[4].

Pourquoi la septième distance de consanguinité ? Le chiffre 7 est l'un des chiffres d'importance majeure qui structurent la vie religieuse, celle sociale

[3] *Îndreptarea legii 1652*, éd. A. Rădulescu *et al.*, Bucarest, 1962.

[4] On évoque ces degrés par le terme de « marches d'escalier » ; en roumain on utilise le terme de *spiţe*, « souches », ou *trepte*, « marches d'escalier ».

également[5] ; il n'y a qu'à citer les sept jours de la semaine[6]. Le chiffre 7 donne naissance à des structures sociales basées sur un système numérique qui trouve son origine dans l'ancienne astrologie ; un mois lunaire a 28 jours, or 28 ne peut être divisé qu'en deux (ce qui donne 14) ou en quatre, ce qui donne 7. C'est ce dernier chiffre qui s'est imposé et qui a acquis une telle importance qu'il arrive à structurer socialement des populations nombreuses[7].

Pourquoi ne pas épouser quelqu'un qui a le même sang que vous ? Le folklore ne donne que des réponses imprécises ; ce n'est pas bien ; ou encore, ils sont trop proches parents, réponses qui renvoient chacune à d'autres questions. Pourquoi ce n'est pas bien ? Pourquoi pas de proches parents ?

Pour l'Église la réponse conduit aussi vers des interrogations ; on affirme que la consanguinité proche donne naissance au « sang mêlé » ; mais, que veut dire « proche » et que veut dire « sang mêlé » ?[8] On apprend quand même que « le sang mêlé constitue un pêché et une faute plus grande que la fornication ; on appelle sang mêlé lorsque quelqu'un s'unit à une femme à laquelle il lui est interdit de se marier »[9]. À cette définition on ajoute une précision concernant une autre forme de parenté : « on appelle sang mêlé non seulement si on s'unit à quelqu'un de son sang ou à quelqu'un du sang de sa femme, mais même avec l'un de ses parents par le saint baptême »[10]. Dans cette définition il y a un parallélisme évident entre consanguinité et parenté par le baptême ; on retrouve ce parallélisme aussi dans le fait que la distance qui donne naissance à des empêchements de mariage est la même pour les deux formes de parenté, consanguinité et baptême, c'est-à-dire sept « marches ». La relation entre consanguinité et interdits de mariage est tellement étroite, pour ceux qui définissent dans les règles de l'Église la consanguinité, qu'on présente cette dernière dans un chapitre en apparence destiné au mariage, chapitre qui indique avec qui on ne peut pas se marier. La première et la plus importante source d'interdits est basée sur la consanguinité.

Il est évident que par le passé, la biologie ou la médecine n'avaient aucune possibilité d'analyser le sang des personnes, pour expliquer par la chimie par exemple les interdits ou la notion de sang mêlé. La notion a donc une définition sociale, c'est-à-dire qu'elle est basée sur les idées, les croyances d'une société.

---

[5] P. H. Stahl, « Les sept lignages. Structures sociales archaïques et modèles numériques », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 22, 2000, p. 25-33 [étude reprise dans ce volume].

[6] Dans *Nomocanonul lui Manuil Malaxos*, publié dans *Îndreptarea legii, 1652* (d'après un manuscrit datant de 1613), on précise entre autres qu'il y a sept qualités du Saint Esprit, sept sacrements, sept vertus, sept pêchés mortels (*ibid.*, p. 747) ; on peut leur ajouter les sept synodes œcuméniques.

[7] P. Saintyves publie l'ouvrage intitulé *Deux mythes évangéliques. Les douze apôtres et les 72 disciples*, Paris, 1938 ; il montre la présence et l'importance de ces deux nombres surtout dans la vie religieuse.

[8] Dans la traduction roumaine on a choisi le terme *amestecat*, donc quelque chose qui n'est pas simple, mais composé, donc qui comprend au minimum deux substances différentes.

[9] *Îndreptarea legii, 1652*, p. 216.

[10] *Ibid.*, p. 217. Le texte grec de Manuil Malaxos utilise le terme de *aimomiktikos* (p. 827).

L'Église orthodoxe a accepté cette forme de parenté universellement connue et qui préexistait, elle l'a reprise et mise par écrit, lui donnant une apparence de vérité indiscutable. Mais comme la distance par le sang est basée sur une notion imprécise, non-définie, elle donne naissance à des interdits qui évoluent. Ainsi, il y a eu diverses manières d'évaluation des sept degrés qui séparent l'ancêtre commun des deux personnes qui désirent se marier. On a même connu la distance égale à neuf, qui par la suite décroît continuellement.

Le droit civil tient également compte de cette distance avant d'approuver un mariage ; actuellement, dans les pays modernes, cette distance est limitée au degré cinq ; on peut épouser légalement le fils (la fille) de votre cousin (cousine) germain (germaine). Le droit basé sur la religion musulmane accepte dans un cas particulier une distance limitée à quatre ; un homme peut épouser la fille de son oncle maternel, mais pas celle de l'oncle paternel bien que dans les deux cas la distance soit égale. Cette situation met en évidence la différence qui existe entre la parenté par les femmes (moins importante) et celle par les hommes (la plus importante). L'origine de ce cas particulier est liée à la vie de Mahomet lui-même qui a épousé la fille de son oncle maternel. Lié au personnage essentiel de la religion musulmane, le mariage avec la fille de l'oncle maternel est particulièrement fréquent surtout dans les milieux paysans[11].

Il y a dans ce cas précis une différence entre la consanguinité par les femmes et celle par les hommes ; elle se retrouve dans la parenté tribale également parmi des chrétiens orthodoxes ou catholiques, mais pas ouvertement dans les règles de l'Église. En effet ; pour l'Église la consanguinité par les hommes ou par les femmes est également importante. « Sachez que, en ce qui concerne les "marches" [i.e. degrés] prises en compte pour le mariage, la partie masculine est égale à celle féminine, car les deux descendent d'un même père »[12]. « Et ce n'est pas vrai, comme l'affirment quelques-uns, qu'on compte de manière différente les marches pour un homme et pour une femme ; la loi compte tout autant du côté de la partie féminine que de celle masculine, et il n'y a aucune différence entre l'homme et la femme … »[13].

On retient donc des règles de l'Église ce qui nous intéresse ici : a) la distance jusqu'où vont les empêchements est de sept degrés ; b) le sang des hommes est égal à celui des femmes. Si apparemment ces deux règles ont été

[11] S. Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Ankara, 1972.

[12] On constate qu'on cite seulement le père et pas la mère, et que, de manière involontaire, on crée une distinction entre le sang masculin et celui féminin. En fait, le législateur vivait dans une société où les femmes avaient une situation d'infériorité par rapport aux hommes dans tous les domaines de la vie sociale. L'intervention du « social » est ici tout aussi évidente qu'elle l'est dans l'Ancien Testament ou dans le Coran, expressions de sociétés ayant certaines structures sociales et où les hommes et les femmes ne vivent pas sur un pied d'égalité.

[13] M. Malaxos, dans *Îndreptarea legii, 1652*, p. 785.

suivies de manière satisfaisante, plus il s'agit de sociétés qui conservent mieux les caractères du passé et plus elles sont transgressées.

2. Le sang des hommes est supérieur à celui des femmes

Cette affirmation apparaît comme vraie pour la grande majorité des sociétés, tant pour le passé que pour le présent. La distinction se manifeste des fois de manière claire, mais peut aussi se cacher sous des apparences égalitaires. Les exemples sont nombreux ; je me limite à quelques-uns tirés de l'Europe du Sud-Est. Cette différence entre hommes et femmes est claire et forte dans les sociétés à caractère tribal. Le Sud-Est européen comprenait encore au début du XX^{e} siècle toute une série de régions où survivaient des sociétés tribales ; on doit citer en premier la région située au nord de l'Albanie et le Monténégro voisin. Ici, Albanais et Slaves du Sud partagent les mêmes idées sur la consanguinité, ressemblances d'autant plus explicables qu'il s'agit parfois de tribus albanaises slavisées, ou d'autres où la moitié de la tribu est restée albanaise et l'autre est devenue slave[14]. Pour cette même région, Jovan Cvijić ajoute quelques cas de sociétés d'expression romane où les anciennes caractéristiques étaient en train de disparaître[15]. On doit citer aussi les sociétés aroumaines qui, ici ou ailleurs, vivent dans des formes tribales, surtout lorsqu'il s'agit d'éleveurs transhumants[16]. Proches de ces groupes, les Saracatsans, éleveurs d'expression grecque, maintiennent en Grèce[17], ou en Bulgarie[18], des structures tribales. On peut ajouter aux groupes déjà cités les populations grecques de la péninsule de Mani ou celles du Sud de la Crète. Partout dans ces cas la société est basée sur les hommes ; on a le sang du groupe dont le fondateur est un homme, on porte le nom de cet homme héros éponyme, on possède la propriété qu'il laisse à ses descendants. Les sous-groupes de la tribu (les phratries essentiellement) répètent le modèle tribal pour le nom, le sang, la propriété. La position de la femme est inférieure à tous points de vue[19].

---

[14] M. R. Barjaktarović, « On One Manifestation of Clan Mentality in Some Balkan Peoples », *Ethnologia Slavica* (Bratislava), 8-9, 1976-1977, p. 249-258.

[15] J. Cvijić, *La Péninsule Balkanique*, Paris, 1918. Par exemple, ceux qu'il signale dans le chapitre « Tribus dinariques », *ibid.*, p. 518 *sq*. Voir aussi Th. Capidan, *Românii nomazi*, Cluj, 1926 ; id., *Les Macédo-Roumains*, Bucarest, 1937.

[16] I. Nenițescu (*De la Românii din Turcia Europeană*, Bucarest, 1895) donne une excellente description de la vie de quelques-unes de ces populations.

[17] J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, 1964 ; G. B. Kavadias, *Pasteurs nomades méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce*, Paris, 1965.

[18] V. Marinov, *Prinos kăm izučavaneto na proizhoda, bita i kulturata na Karakačanite v Bălgarija*, Sofia, 1964.

[19] Voir la description de cette situation dans mon ouvrage *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.

Au Monténégro on explique la différence entre hommes et femmes par le fait que les ancêtres masculins constituent « le sang gros (épais) » (*debela krv*) tandis que les femmes constituent « le sang mince (peu épais, clair, maigre) » (*tanka krv*)[20]. Les tribus albanaises poussent plus loin cette différence ; selon elles, on est apparenté par le sang à travers les hommes seulement ; les descendants du côté du père constituent le groupe du sang, ceux du côté de la mère le groupe du lait[21]. Les femmes transmettent donc une parenté par le lait et non pas par le sang ; et le droit coutumier ajoute que « l'hérédité revient au descendant de l'arbre du sang, pas à celui de l'arbre du lait... la femme n'hérite ni de son père, ni de son mari... »[22]. Dans la description qu'il fait de la société du Mani, John Nicholas Andromedas note la distinction faite par les habitants entre les parents du père du père, de la mère du père, du père de la mère et de la mère de la mère. Il s'agit par conséquent de quatre lignages dont le plus fort et le plus proche et celui du père du père, et le plus faible celui de la mère de la mère[23] ; la distinction entre hommes – femmes donne ici naissance à quatre groupes distincts de parenté consanguine.

3. Jusqu'où va la consanguinité

Puisque les femmes n'ont aucun droit sur la propriété, puisqu'elles quittent le groupe d'origine pour aller s'installer dans celui du mari, et puisqu'elles perdent en même temps le nom de groupe (tribal, de phratrie, de lignage, de lignée)[24], elles ne peuvent pas structurer une société par le critère de la consanguinité ; les hommes seuls peuvent le faire. Tous les descendants d'un ancêtre ont le même sang, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes ; cette consanguinité se reconnaît par le nom de groupe qu'on porte. Il est évident qu'à chaque génération une femme vient avec son sang, mais celui-ci ne compte pas, ne réussit pas à modifier le sang d'origine transmis par le fondateur du groupe.

Ce « sang initial » se maintient intact, il ne se perd pas, il se maintient à l'infini. On se rappelle que dans les textes écrits de l'Église il y a une limite de la consanguinité, car à partir d'une certaine distance on n'est plus consanguin avec

---

[20] A. Simić, « The Blood Feud in Montenegro », dans W. G. Lockwood (éd.), *Essays in Balkan Ethnology*, Berkeley, 1967, p. 83-94.
[21] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (éd. originale : Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Scutari, 1933), p. 196.
[22] *Ibid.*, p.103.
[23] J. N. Andromedas, *The Inner Maniat Community Type. A study of the Local Community's Changing Articulation with Society*, résumé thèse de doctorat (1962), Columbia University, Ann Arbor, Mich., University Microfilms, 1966, p. 62. L'ouvrage fondamental pour la connaissance de cette société est E. P. Alexakis, *Ta geni kai i oikogeneia stin paradosiaki koinonia tis Manis*, Athènes, 1980.
[24] Pour la relation entre l'appartenance à un groupe et le nom qu'on porte, voir les études publiées sous ma rédaction dans *Name and Social Structure. Exemples from Southeast Europe*, Boulder – New York, 1998.

les autres descendants de l'ancêtre commun. Ce n'est pas le cas des sociétés tribales dont il est question ici ; ceci fait que jamais un homme appartenant à une tribu n'épousera une fille originaire de sa tribu, puisqu'ils ont tous les deux le même sang. La règle est stricte et elle est surveillée attentivement par les autres membres de la tribu.

Giuseppe Valentini confirme ces idées en affirmant que « ...ces montagnards étaient attachés à l'idée de ne jamais faire un mariage avec une personne de leur propre tribu, même s'ils étaient loin l'un de l'autre jusqu'au centième degré de parenté... »[25]. Lorsqu'on transgresse cette règle, comme l'ont fait deux jeunes apparentés au dixième degré, on est obligé de quitter la région pour ne pas être tué par les autres membres de la tribu[26]. Je signalais plus haut le parallélisme entre parenté par la consanguinité et par le baptême ; les tribus albanaises suivent la même logique mais l'appliquent à leur manière. Puisque la parenté par la consanguinité va à l'infini, la parenté par le baptême doit aller elle-aussi à l'infini ; « Les montagnards ont ce préjugé que lors du baptême se constitue une parenté jusqu'à un degré indéfini… »[27]. Et ils ajoutent qu'on ne peut pas être parrain si on est déjà apparenté par le sang.

Une situation à part résulte du fait qu'on est convaincu que le mariage ne constitue pas une forme de parenté touchant l'ensemble des membres des groupes des deux époux, et que par conséquent on peut continuer à conclure des mariages entre eux[28]. Ainsi, si le mari d'une femme achetée par un groupe pour l'un de ses membres meurt, un autre membre du groupe la prend pour femme. Pour l'Église les autres membres du groupe sont déjà parents et par conséquent ne peuvent pas épouser la femme d'un frère mort, ou celle d'un cousin, d'un oncle et ainsi de suite. « On considère la femme comme chose achetée ; si le mari meurt, elle reste dans la famille comme si elle avait été héritée étant prise en compte par le frère du décédé ou par les autres membres de la maisnie » (en anglais *household*, en roumain *gospodărie*, en grec *noikokurio*[29].

En même temps, tel un contre-poids, à l'occasion du mariage prend naissance une forme de parenté inconnue à l'Église : « Les témoins d'un mariage sont considérés parents spirituels par les deux parties, étant intégrés à la catégorie des *kumar* [i.e. beaux-parents] ; on contracte ainsi une phratrie et une amitié particulière qui doit servir de défense à l'occasion d'une vendetta, ou d'entraide en d'autres occasions »[30]. La même situation apparaît dans des formes proches,

---

[25] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della Missione volante (1880-1932)*, Florence, 1969, p. 225.
[26] *Ibid.*, p. 258-259.
[27] *Ibid.*, p. 24.
[28] *Ibid.*, p. 86 : « Non si conosce l'affinità che nasce dal Sacramento del matrimonio ».
[29] *Ibid.*, p. 11. Il s'agit d'une règle suivie avec insistance ; des exemples typiques sont offerts par les documents 8, 12, 24, 40, 66, 78, 84, 85, 88, 212, 213.
[30] *Ibid.*, p. 38.

mais pas identiques, partout parmi les populations orthodoxes de la région, qu'il s'agisse de tribus ou pas. Ainsi, le parrain du baptême devient souvent le témoin au mariage de ses filleuls ; si pour l'Église il est désigné par le nom de témoin, les gens l'appellent souvent parrain. On est donc « parrain » également au baptême et au mariage de quelqu'un[31].

Les deux règles mises en évidence par l'Église, l'égalité du sang des hommes et des femmes, et la consanguinité limitée à un certain degré sont ainsi contredites en pratique par les sociétés tribales car elles entrent en conflit avec le fonctionnement général de la société. La consanguinité apparaît de manière insistante comme étant une idée sociale, qui se définit socialement et qui sert d'élément structurant. D'autres éléments peuvent confirmer cette affirmation.

4. La consanguinité fictive

J'ai traité ailleurs le thème de la consanguinité fictive[32], ici je ne fais que rappeler quelques cas parmi les plus évidents. Dans l'ensemble des situations rappelées ici le caractère fictif est évident même pour ceux qui sont concernés mais, encore une fois, la vie sociale impose leur application.

Le premier et le plus important par sa fréquence est celui connu dans la littérature par le nom antique de « la fille épiclère ». Un couple peut avoir des enfants des deux sexes, cas idéal ; il peut avoir seulement des garçons, ce qui ne pose pas de problème ; il peut avoir seulement des filles ou ne pas avoir du tout d'enfant. Ce sont ces deux derniers cas qui font problème ; si pour la dernière situation la réponse est la même, l'adoption, pour les situations où il n'y a pas d'enfant mâle la réponse n'est pas la même. La situation commune est la suivante, connue par la plupart des régions européennes : le couple qui a seulement des filles garde l'une d'entre elles et fait venir son mari dans la maison. Normalement, le mariage du garçon est virilocal ; il reste donc chez lui, et transmet ainsi la propriété, le nom de groupe du lignage et le sang du lignage de son père. Dans le cas du mariage uxorilocal, c'est la fille sans frères qui transmet le nom du lignage, la propriété et le sang masculin du lignage de son père à elle. Le caractère évident fictif de la situation est connu et accepté par tous comme étant un moindre mal. En effet, entre perdre les traditions d'une maisnie (nom, propriété, sang) et la fiction de la continuation de la pratique habituelle, on préfère la deuxième éventualité.

---

[31] Les cas roumains sont exemplaires à cet égard : D. Musset, *Le mariage à Moișeni, Roumanie* [= *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 3], Paris, 1981 ; D. Masson, *Les femmes de Breb (Maramures, Roumanie)* [= *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 4] Paris, 1982 ; G. Kligman, *The Wedding of the Dead*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1988.

[32] P. H. Stahl, « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985, p. 121-147 [étude reprise dans ce volume].

Cette pratique est connue depuis des millénaires ; les lois de Manou la signalent et donnent aussi les justifications de pareils procédés ; l'Antiquité grecque et romaine la connaît également[33]. La pratique est générale dans les sociétés paysannes contemporaines de l'Europe ; elle rencontre des obstacles dans les sociétés tribales où le rôle des hommes et du sang des hommes est plus important. C'est dans la société albanaise que les choses prennent une tournure différente ; la règle de la masculinité est suivie jusqu'à ses conclusions dernières ; le couple qui n'a pas d'enfant mâle perd son nom, sa propriété et son sang, pris par les plus proches parents agnatiques.

Mais malgré ce refus de la fiction dans ce cas, la fiction apparaît dans une forme différente et dans des situations différentes. Ainsi, lorsque des enfants mâles se marient et meurent avant d'avoir eu un enfant mâle, ceci met le groupe domestique dans la situation signalée plus haut, celle de tout perdre. La femme peut mettre au monde des enfants bien du temps après la mort du mari, après des intervalles qui dépassent largement les neuf mois nécessaires pour avoir un enfant. Malgré cette évidence, l'enfant né est considéré enfant du mari mort. Cette situation, qui peut aussi se retrouver en antiquité, permet à une maisnie de continuer sa vie et d'éviter des situations plus graves[34].

Tout aussi flagrants sont les cas où un mari ne peut pas avoir des enfants ; en règle générale, si un homme n'avait pas d'enfant malgré le fait qu'il a des relations normales avec sa femme, on considérait que c'est la faute de la femme. La peur de se trouver dans pareille éventualité fait que les Albanais catholiques, pour lesquels le divorce est interdit, pratiquent le concubinage. On achète une fille, prochaine femme de l'un des garçons, et on attend qu'elle mette au monde des enfants. Ne pas avoir du tout des enfants, ou avoir seulement des filles est considéré également grave et la femme est renvoyée à ses parents pour faire venir une deuxième. La pratique est générale est souvent signalée dans les relations des prêtres, relations citées par Valentini[35]. C'est pour ces raisons (absence d'enfants ou absence d'enfants mâles) qu'on arrive à une polygamie non seulement parmi les musulmans mais aussi parmi les chrétiens[36].

Une situation semblable à certains égards se retrouve dans les Mani parmi la population grecque orthodoxe ; un homme qui n'a pas d'enfants ou qui a seulement des filles décide de faire venir une deuxième femme, parfois de

---

[33] F. de Coulanges (*La cité antique*, Paris, 1864) la signale et la décrit pour les sociétés grecque et romaine.

[34] P. H. Stahl, « Y se casaron y tuvieron muchos hijos. La perennidad de la casa familiar », dans J. G. Peristiany (éd.), *Dote y matrimónio en los países mediterráneos*, Madrid, 1987, p. 39-62.

[35] De cas semblables sont cités par 47 relations de prêtres.

[36] C.S. Coon (*The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs*, Cambridge, 1950) a publié les résultats d'une enquête conduite par lui dans quelques régions de l'Albanie et le pourcentage important des cas de polygamie parmi les Albanais chrétiens. Comme justification on trouve également l'absence d'enfants et l'absence d'enfants mâles.

condition inférieure, afin d'obtenir d'elle un garçon[37]. Eleftherios P. Alexakis présente cette question pour l'ensemble de la population de Grèce, car il s'agit d'une situation largement connue[38]. La même situation existe en d'autres sociétés, même plus évoluées, car partout le problème des descendants est important ; aux raisons invoquées plus haut (nom, propriété, sang) s'ajoute une autre, présente dans toutes les sociétés du passé : l'obligation d'avoir quelqu'un qui s'occupe de l'âme après la mort de quelqu'un, car l'absence d'un rituel complet a des graves conséquences pour l'âme.

Il y a aussi les cas ou de manière évidente ce n'est pas la femme qui est responsable de l'absence d'enfants, mais l'homme impuissant. Dans ces cas, comme aussi dans ceux ou l'homme est trop maigre, ou malade, on fait appel à un étranger en bonne santé, avec l'accord de l'ensemble de la famille. L'enfant qui naît est considéré le vrai enfant du mari de la femme, et il transmet le nom, le patrimoine, le sang masculin du groupe[39]. Cette situation est signalée et décrite pour les Serbes.

5. Le parrainage

Pour l'Église, le parrainage est une situation qui lie deux parties, le parrain et le filleul, et à travers eux leurs plus proches parents consanguins. Cette parenté aussi conduit vers des interdits de mariage. Si les gens suivent bien les règles de la religion, ils ajoutent partout dans le monde des éléments d'un caractère pur social. En Europe du Sud-Est la relation filleul-parrain devient une relation entre deux maisnies, ce qui conduit vers une situation où il y a une maisnie – filleul et une maisnie – parrain. Ceci veut dire que le parrain de l'ensemble des membres d'une maisnie – filleul est originaire toujours dans la même maisnie – parrain. Le même parrain baptise l'ensemble des enfants et ensuite devient « parrain » (en fait, témoin) du mariage des garçons qu'il a baptisé ; la fille aura comme témoin de mariage le parrain de baptême de son mari car la transmission du parrain suit la règle de transmission du nom. Lorsque le parrain meurt, sa fonction est reprise par celui de ses garçons qui reste avec lui dans la maison. La relation parrain – filleul devient ainsi une relation entre deux maisnies. La situation est analysée dans ses détails une première fois par Henri H. Stahl[40] ; Eugene A. Hammel[41]

[37] À cet égard, on peut consulter mon ouvrage *Terra, società, miti nei Balcani*, p. 93 *sq*.
[38] E. P. Alexakis, « L'épouse secondaire ou la stratégie du patrilignage en Grèce », *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 16, 1992, p. 4-20.
[39] T. R. Đorđević, « Bigamija i poligamija kod Srba », *Srpski Književni Glasnik* (Belgrade) 1, 1907, p. 662-672 ; id., « La polyandrie chez les Slaves du Sud », *Revue des études slaves* 4, fasc. 1-2, 1924, p. 101-112.
[40] H. H. Stahl, « Rudenia spirituală din năşie, la Drăguş », *Sociologie Românească* (Bucarest) 1, nº 7-9, 1936, p. 25-36.
[41] E. A. Hammel, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Englewood Cliffs (New Jersey), 1968.

arrive trente années plus tard aux mêmes conclusions que Stahl (dont il ne connaît pas l'étude) pour des populations habitant la Yougoslavie. La règle est suivie de la manière la plus stricte parmi ceux qu'il appelle Vlaques, en fait des Roumains. Ce problème est repris dans une étude qui concerne l'ensemble des populations sud-est européennes[42]. On met ainsi en relation non seulement deux maisnies mais aussi le moment du baptême et celui du mariage ; cette dernière relation explique aussi le fait qu'on désigne les témoins du mariage du nom de parrains.

*

Les quelques cas cités plus haut et surtout ceux liés à la consanguinité, sur lesquels on a insisté, contribuent à créer une évidente richesse de pratiques qu'on peut classer dans le cadre de la religion populaire. Des fois elles complètent sans les contredire les règles de la religion écrite ; en d'autres cas on assiste à de vraies distorsions, d'errements pour l'Église. L'analyse des formes purement païennes et qui n'ont pas été présentés ici confirment ce qui a été dit précédemment.

[42] P. H. Stahl, « L'accouchement et le baptême. La transmission lignagère de deux formes d'apparentement », dans F. Héritier-Augé et E. Coppet-Rougier (éd.), *La parenté spirituelle*, Paris – Bâle, 1995, p. 17-50.

LES SEPT LIGNAGES
STRUCTURES SOCIALES ARCHAÏQUES
ET MODÈLES NUMÉRIQUES[1]

Lorsqu'on observe les rituels utilisés par les grandes religions basées sur des textes écrits, et également les rituels liés aux traditions orales ou à la magie, on constate que certains nombres font partie du rituel. Le chiffre 3 par exemple s'impose souvent dans les rituels et dans les coutumes ; on se signe à trois reprises lorsqu'on passe devant une église ou lorsqu'on participe à une messe ; on crache à trois reprises pour éloigner le malheur ou éviter les effets du mauvais œil. Les malédictions ou les pratiques de la sorcellerie invoquent souvent le 3 fois 3, donc le 9 ; d'autres nombres sont évoqués de manière insistante en d'autres occasions lorsqu'il s'agit de la vie spirituelle.

A première vue ils semblent être les seuls, les plus évidents et les plus faciles à reproduire. Les études d'architecture religieuse mettent aussi en lumière la présence de modèles numériques, modèles qui ne sont pas dus au hasard mais résultent d'une pensée qui remonte dans le passé lointain de l'humanité également due au christianisme ; leurs traces se retrouvent dans la tradition des plus anciennes cultures écrites du Moyen-Orient. Certains nombres semblent avoir une portée universelle, comme par exemple le 40, également présent dans les coutumes et les structures sociales.

Paul d'Alep, qui accompagne vers le milieu du XVII^{e} siècle le patriarche Macaire en Valachie, en Moldavie et en Russie[2], visite le monastère de Curtea de Argeş, construit par le prince valaque Neagoe Basarab entre 1512 et 1517. Il affirme que les 318 colonnes élevées autour de l'église correspondent aux chefs des familles ayant contribué à réunir l'argent nécessaire pour la construction ; vers le nord et vers le sud il y a de chaque côté six colonnes qui correspondent aux douze apôtres et qui maintiennent la construction debout, de même que les apôtres renforcent la foi. Un autre texte du passé (*Letopiseţul cantacuzinesc*), écrit vers la même époque, affirme que les douze marches qui conduisent vers l'intérieur de l'église représentent les douze tribus d'Israël ; à l'intérieur, douze colonnes

[1] La version publiée dans le volume dédié à Lükő Gábor contient la dédicace suivante : « En souvenir de l'amitié et de la collaboration de Lükő Gábor avec mon père, Henri H. Stahl » (n. éd.).

[2] *Călători străini prin Ţările Române*, vol. VI, première partie : « Paul de Alep », éd. M. M. Alexandrescu -Dersca Bulgaru, Bucarest, 1976.

rappellent une nouvelle fois les douze apôtres[3]. On retrouve dans les constructions religieuses de l'Occident européen les mêmes nombres liés au christianisme[4].

Les nombres liés aux croyances s'expriment également dans la vie sociale ; moins étudiés et plus difficiles à remarquer, ils sont tout aussi intéressants que les précédents, d'autant plus que s'il est relativement facile de se signer à trois reprises, il est plus difficile de structurer la vie sociale dans son ensemble en faisant appel à des croyances. Leur présence manifeste ainsi le pouvoir que les croyances liées aux nombres avaient sur l'esprit des gens. C'est cet aspect qui retient mon attention dans les pages qui suivent ; d'un nombre relativement important de situations je retiens quelques exemples structurés par le nombre 7 et tirés à la fois de l'Europe occidentale et orientale. Si ce nombre apparaît en divers secteurs de la vie sociale, je cite seulement ceux en rapport avec la structure générale de la société. On pourrait leur ajouter de pareilles situations concernant par exemple la justice, la politique, la parenté et ainsi de suite ; ils seront présentés dans une autre étude. On peut citer aussi des exemples où la vie sociale et la nature également sont structurées ensemble par le nombre 7, comme par exemple la légende des sept collines de Rome.

1. Les sept fils de Clément

Ce premier exemple lié à une forme archaïque de vie sociale, celle tribale. Dans un ouvrage publié par M. Chopin et A. Ubicini[5], on reproduit plusieurs légendes qui racontent l'origine des tribus albanaises ; elles reprennent en fait les légendes publiées quelques années plus tôt par Georg von Hahn[6]. Voici une de ces légendes, typique jusque dans ses détails :

> « Il y a déjà bien des années qu'un riche pâtre vivait dans la contrée de Triepschi [Triepshi]. Un jeune homme, nommé Clément [Këlmend], dont la famille était inconnue, vint le trouver, et le maître lui confia la garde et le soin de ses troupeaux. Cette occupation le rapprocha de la fille du berger, dont le nom était Bubéï [Bubçe] et qui n'avait point de mari, parce qu'elle était paralytique. Au milieu de ces rapports journaliers, les deux jeunes gens s'aimèrent, et Bubéï devint grosse. Lorsque la mère en fut instruite, elle s'efforça par tous les moyens possibles de fléchir son mari, qui était d'un naturel sévère et rude, et de l'amener à ne point sévir contre les coupables. Elle y réussit, et on les maria. Ils eurent pour dot vingt têtes de bétail ; mais ils durent aller s'établir dans une autre partie des montagnes, car le vieillard ne pouvait leur pardonner ce qu'il regardait comme une tache que la mort seule pouvait effacer.

---

[3] Voir l'étude de P. Saintyves, consacrée au nombre 12 : *Deux mythes évangéliques. Les douze apôtres et les 72 disciples*, Paris, 1938.
[4] Consulter l'ouvrage classique de L. Mâle, *L'art religieux du XIII^e^ siècle en France*, Paris, 1910.
[5] M. Chopin et A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*, Paris, 1856.
[6] J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, I. Heft, Jena, 1854, p. 183-184.

> Le pays que choisit le nouveau couple s'appelle Bestana. On y voit encore aujourd'hui les ruines d'une petite église et de quelques maisons, ainsi que des vignes devenues sauvages ; et l'on raconte qu'il a fallu abandonner ce lieu à cause des vipères qui l'infestaient et qu'on y retrouve jusqu'à ce jour. Bestana est à quatre lieues environ des villages de Selze [Selcë] et de Wukli [Vukli]. Les terres qui en dépendent, comme siège du chef de la famille, n'ont jamais été partagées et sont depuis ce temps la propriété commune des Clémenti.
>
> Clément eut de Bubéï sept fils. Ceux-ci devinrent la tige des sept grandes familles, auxquelles on doit la fondation des bourgs de Selze, Wukli, Nikschi [Nikçi], Unthaï [Vuthaj] et Martinovich [Martinaj]. C'est d'eux que sont sortis les Clémenti de Bukova dans le Dukadschin [Dukagjin], et ceux de Lapo [Llap] dans les montagnes de Kossowo [Kosova].
>
> L'aîné des fils s'appelait Kola ; c'est de lui que descendent les habitants du village de Selze. Il eut trois fils, Wui [Vuji] Kola, Maï [Maji] Kola, Rala et Rabien [Rabin] Kola. Ces trois branches ont donné naissance à la population de l'endroit... »[7].

La légende continue par la description du lignage de chacun des sept fils dont le nom suit les mêmes principes dans leur attribution.

Je retiens quelques éléments caractéristiques pour la société tribale du nord de l'Albanie dont la vie est aujourd'hui assez bien connue. Tout d'abord, qu'une relation extra-maritale aurait pu être punie par la mort. L'étude signée par Vera St. Erlich[8] note l'obligation de la virginité masculine, et non seulement féminine. Eloignés de la maison parentale, les deux époux mettent au monde sept fils, fondateurs des sept phratries constitutives de leur tribu ; on ne signale la naissance d'aucune fille. Le nom des fils est lié d'abord au nom de toute la tribu, nom auquel chaque phratrie ajoute le nom de son propre fondateur ; par la suite, chaque nouvelle fragmentation porte le nom de la tribu, celui du fondateur du lignage, celui du fondateur de la lignée et ainsi de suite. Le nom porté par quelqu'un indique ainsi sa place dans la tribu, et ceci jusqu'au niveau le plus bas, celui de la famille (la maisnie). Dans cette société on mémorise exclusivement les noms des hommes, les filles étant absentes ; la même situation se retrouve ailleurs. On constate aussi qu'une église et une terre propriété communautaire de toute la tribu rappellent l'origine commune et le fondateur éponyme, qui est à l'origine de la consanguinité tribale.

---

[7] M. Chopin et A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*, p. 131. [On peut remarquer une inadvertance dans le texte de Chopin : bien que l'auteur raconte que Kola, fils ainé de Clément, ait eu trois fils, il mentionne pourtant quatre noms. Dans le récit de J. G. von Hahn (*Albanesische Studien*, p. 184), qui est la source de Chopin, Kola n'a que trois fils : Wui [Vuji], Maï [Maji] et Rabien [Rabin] (n. éd.)].

[8] V. St. Erlich, *Family in Transition. A Study of 300 Yugoslav Villages*, Princeton – New Jersey, 1966.

Une autre légende publiée par Chopin et Ubicini nous rappelle l'origine de la tribu des Ketschi [Keçi][9] ; son fondateur est le père de six fils (ce qui nous ramène au chiffre 12), situé lui-aussi à la base de diverses légendes. L'un des meilleurs spécialistes des traditions albanaises, Rrok Zojzi, publie une intéressante étude sur la tribu des Mirdites[10]. Cette tribu catholique est divisée en quatre lignages appelés « pieds » ; à la deuxième génération on trouve 28 phratries. Il devient clair que chaque fondateur d'un « pied » a mis au monde sept fils. Il est vraisemblable qu'ils ont dû mettre au monde tout autant de filles, et peut-être aussi tout autant d'enfants morts en bas âge, étant donné la mortalité excessive de ces temps. Chaque fondateur de « pied » a dû avoir au moins quatorze enfants, chiffre improbable qui résulte de la fantaisie et qui est sans rapport avec la réalité. La tribu a donc été structurée de manière volontaire en sept compartiments, qui par conséquent ne sont pas le résultat d'une évolution spontanée[11]. La croyance dans le pouvoir du nombre 7 était tellement grande qu'elle a structuré la tribu toute entière.

On peut signaler que la région voisine du Monténégro (*Crna Gora*) est connue également par le nom « Les sept montagnes du Monténégro », qui suggère l'existence de sept montagnes, mais aussi celle d'une réalité sociale imaginaire[12]. Ivan Dujčev rappelle (citant le chroniqueur byzantin Théophane) l'existence au VII^e^ siècle d'une formation intitulée « Les sept tribus slaves » et se pose la question suivante : « Doit-on comprendre cette phrase dans le sens que les tribus slaves nommées ici étaient justement au nombre de sept ? Ou bien est-ce plutôt une indication sommaire, le chiffre 7 étant plutôt symbolique ? Disons tout de suite que la seconde supposition me semble beaucoup plus probable »[13]. Je suis tenté, au contraire, de croire à la vérité de la première, celle d'une structure basée réellement sur le nombre 7, car les exemples encore vivants que la sociologie, l'ethnologie et aussi l'histoire signalent encore aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, la rendent probable.

2. Les sept fils de la vieille Vrâncioaia

Une seule des trois républiques paysannes de la Moldavie citées par le prince et savant roumain Dimitrie Cantemir a survécu jusqu'au XX^e^ siècle et a pu

[9] M. Chopin et A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*, p. 133.
[10] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis* dans quelques régions de l'Albanie », dans *La conférence nationale des études ethnographiques, 28-30 Juin 1976*, Tirana, 1977, p. 185-206.
[11] P. H. Stahl, « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985, p. 121-147 [étude reprise dans ce volume].
[12] Le nom de « montagne » indique en divers endroits de l'Europe l'existence d'un groupe social lié à une région montagneuse. Consulter mon étude « *Muntenia*, le pays de la montagne », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 18, 1995, p. 59-69 [étude reprise dans ce volume].
[13] I. Dujčev, « Les sept tribus slaves de la Mésie », *Medioevo bizantino-slavo*, vol. I, Rome, 1965, p. 57-65, ici p. 58.

donc être étudiée par les sociologues. Les documents publiés par T.V. Stefanelli[14], précieux par les informations concernant la vie passée des paysans non-asservis, ne disent rien sur l'organisation d'ensemble de la région, elle-aussi l'une des républiques citées par Cantemir. Par contre, pour la Vrancea, « pays » non-asservi, situé à la courbure des Carpates, les documents du passé et également les recherches des sociologues effectuées au XX^e^ siècle nous renseignent suffisamment pour connaître la manière dont la région était structurée et fonctionnait[15].

La légende de fondation de la Vrancea cite de manière inattendue une femme pour fondateur, la vieille Vrâncioaia (*Baba Vrâncioaia*). Cette situation représente une exception car, dans leur presque totalité, les légendes citent des fondateurs éponymes masculins[16]. Mais, dans le pays de la Vrancea aussi, à la deuxième génération il n'y a que des fils et pas une fille. Cette légende est par conséquent basée aussi sur le principe de la masculinité, caractère commun pour la majorité des sociétés européennes. En suivant ce principe, la situation de la Vrancea se rapproche de celle des sociétés albanaises citées plus haut ; les fils seuls transmettent le nom, la propriété et le sang. La descendance d'un unique ancêtre est un élément essentiel pour expliquer la solidarité et la parenté de l'ensemble des descendants de l'ancêtre commun.

Si ces éléments sont communs, une distinction importante se manifeste dans le cas de la Vrancea par rapport aux tribus albanaises. Pour ces dernières, l'élément de la consanguinité classe jusqu'au dernier membre de la collectivité dans le cadre de l'ensemble, tandis que dans la Vrancea la consanguinité s'arrête à la deuxième génération, celle des fils de la fondatrice. Rien ne va au-delà, même pas au niveau du village. Et si en Albanie il y avait une société tribale parfaitement définie, semblable à d'autres sociétés tribales, dans la Vrancea on suppose seulement l'existence lointaine d'une formation tribale ; la consanguinité est présente mais son rôle est effacé.

La tribu des Mirdites était divisée en « pieds », chacun avec son fondateur éponyme ; en d'autres cas la tribu est divisée en *vllazni* « phratries », et ces dernières à leur tour en lignages et puis en lignées pour finir avec les maisnies qui,

---

[14] T. V. Stefanelli, *Documente din vechiul ocol al Câmpulungului moldovenesc*, Bucarest, 1915, 2 vol. Parmi les documents, un est particulièrement intéressant pour mon étude, car il décrit l'origine d'une division territoriale par sept : plusieurs paysans se disputent une terre et les juges décident les suivantes : « Nous avons ordonné que les vieillards divisent cette terre en sept frères » (p. 87). De même, la notion de vieillard (*bătrân*) arrive à désigner une terre, ici c'est la notion de frère qui acquiert cette signification. L'idée de consanguinité, celle de propriété et le modèle numérique se trouvent réunies comme elles se trouvent dans presque tous les exemples cités dans l'article.

[15] Pour la connaissance de cette région, comme aussi des anciennes communautés villageoises roumaines en général, consulter deux ouvrages fondamentaux de H. H. Stahl : *Nérej, un village d'une région archaïque,* 3 vol., Bucarest, 1939, et *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești,* 3 vol., 1998 (1^e^ éd. 1958-1965).

[16] *Ibid*. t. 1, chapitre IV.

dans les légendes, sont souvent désignées du nom de « feux »[17]. Évaluer le nombre de personnes d'une région par le nombre de « feux » constitue un procédé habituel pour l'ensemble des pays européens ; pour l'Orient européen on comptait aussi les « fumées », ce qui revient au même. Dans la Vrancea, le « pays » est divisé en villages, et dans les villages on distingue clairement les maisnies. Ainsi, dans les sociétés ayant un caractère archaïque le nom des habitats est en fait le nom du groupe humain, dans la Vrancea c'est l'habitat lui-même qu'on nomme, sans que pour cela la présence d'un groupe humain soit ignorée.

Une évolution semblable peut être suivie par le passé dans le Monténégro, ou dans la Bosnie et l'Herzégovine[18] ; les noms indiquent d'abord le groupe humain qui peuple un habitat, et finalement l'habitat lui-même. L'Europe fournit de nombreux pareils exemples, la Roumanie aussi ; ainsi la capitale Bucarest elle-même porte le nom du fondateur du groupe humain originaire qui, selon la légende, serait un berger appelé Bucur.

La société de la Vrancea est par conséquent une étape intermédiaire entre une société tribale et une où la consanguinité s'arrête au niveau du village pour disparaître là-aussi complètement. La parenté par le sang va partout tout aussi loin si on suit les critères de la biologie ; pour les sociétés du passé la consanguinité est basée sur des croyances et sur des nécessités sociales de régler le problème de la propriété et d'autres aspects de la vie sociale ; il s'agit donc d'une connaissance inexacte ; la définition de la consanguinité est ici un fait social et non pas biologique.

3. Les sept lignages du village de Rákosd (Răcăștia)

Kós Károly publie une intéressante étude sur le village magyar de Rákosd, en Transylvanie (département de Hunedoara), où on retrouve le chiffre 7 structurant un village[19]. Le village a un ancêtre, Rákosi, qui donne le nom au village et, comme dans les légendes citées précédemment, est à l'origine du sang commun des descendants. Il a eu six fils, fondateurs de six lignages, auxquels est venu s'ajouter un septième, celui d'un ami du fondateur. On se trouve donc dans une situation particulière, où au nombre 6 s'ajoute le lignage ami ; le chiffre apparaît ainsi sous la forme de 6+1, qui rappelle la structure de la semaine, c'est-à-dire six jours normaux, où on travaille, plus un jour sacré, où on honore la divinité. À ces lignages originaires viendront ultérieurement s'ajouter des lignages d'« invités » et d'« étrangers ». À l'intérieur de chaque lignage la mémoire est

[17] Sur les structures tribales sud-est européennes consulter mon ouvrage *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.
[18] E. Sicard décrit ce processus dans son étude *La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, 1943 ; consulter surtout la III^{e} partie.
[19] K. Kós, « A nemzetségi szervezet nyomai Rákosdon », dans id., *Népélet és néphagyomány. Tíz tanulmány*, Bucarest, 1972, p. 238-252.

maintenue jusqu'au septième degré de parenté. Une différence s'ajoute qui classe les lignages ; il y a aussi les paysans non-asservis, descendants des sept lignages fondateurs et les autres, situé socialement plus bas car considérés comme des serfs. Le premier des fils du fondateur n'ayant pas eu des fils mais seulement sept filles, il y aura sept lignages descendants apparentés de cette manière avec les lignages fondateurs. Une hiérarchie classe les lignages fondateurs qui, tous, ont une situation supérieure à celles des autres habitants du village.

On retrouve la division par sept dans la forêt communautaire, chaque lignage ayant sa parcelle dans la forêt. Le lignage de l'ami du fondateur a une parcelle deux fois plus grande que celle des autres ; le lignage des Farkas, à cause du comportement d'un ancêtre Farkas et de ses six fils, a une plus petite ; la légende justifie cette situation par leur caractère ombrageux. Le nombre six reparaît ainsi encore une fois, situation particulière pour ce village où 6 et 7 cohabitent et alternent. Dans l'habitat et sur les terres arables on retrouve une structure basée sur les sept lignages originaux et leur hiérarchie : les meilleures terres appartiennent aux sept lignages originaux, dans l'ordre hiérarchique accepté par tous.

Les mêmes principes sont suivis dans l'installation des tombes dans le cimetière ou dans l'ordre d'entrée et d'installation dans l'église. Ces règles d'installation dans l'église ou dans le cimetière, qui tient compte des lignages, sont signalées ailleurs en Transylvanie ou en d'autres régions européennes[20] ; on retrouve des structures semblables dans l'organisation des terres arables également en Europe Orientale ou Occidentale.

Kós Károly rappelle la présence répétée du nombre 7 dans l'histoire passé des Magyars et surtout des Sicules, où tout un département porte le nom de « Sept sièges » ; il rapproche cette organisation de celle des tribus turques de l'Asie Centrale.

On peut ajouter que les Saxons de Transylvanie appellent la région toute entière Siebenburgen, « Les sept villes », et que la région toute entière est divisée en sept départements (roum. *scaune*, régions administratives)[21].

4. Les sept vieillards de la ville d'Odobești

L'historien Constantin C. Giurescu publie en 1969 une monographie de la ville roumaine d'Odobești, connue par ses vignobles. Son ouvrage comprend une des plus longues et claires listes concernant le partage des terres entre les

[20] P. H. Stahl, « L'installation des fidèles dans l'église. Exemples sud-est européens », *Revue des études sud-est européennes* 31, nº 1-2, 1993, p. 145-159 [étude reprise dans ce volume].

[21] Un voyageur étranger dans les régions roumaines, Anton Veracsics (1504-1543), signale déjà à cette époque cette organisation qui touchait toutes les populations habitant la Transylvanie ; dans M. Holban (éd.), *Călători străini prin Țările Române*, vol. 1, Bucarest, 1968, p. 417.

habitants de la ville[22]. L'origine roumaine des habitants est multiple ; ils viennent de Moldavie, de Valachie et de Transylvanie.

Les vignobles sont divisés en sept « vieillards », en fait sept soles ; si la notion de vieillard fondateur suggère d'habitude la consanguinité, dans ce cas elle est totalement absente, la notion de vieillard désignait exclusivement une partie du territoire. Le document publié par Giurescu mentionne les droits de chacun sur le territoire ; nous apprenons que le partage a commencé par la délimitation des sept terres, « car les documents du passé prouvent que la division des terres a toujours suivi la division en sept vieillards »[23]. Chaque vieillard porte un nom ; l'un parmi eux, Odobă, aurait pu être le fondateur éponyme de l'habitat. Chaque vieillard est ensuite divisé en « terres » (*pământuri*). Un seul vieillard est divisé en quatre terres, les autres le sont en six, rappelant ainsi la coexistence structurante des deux nombres 6 et 7 signalée pour le cas précédent. Par la suite, chaque « terre » est divisée entre les familles. Ce cas est intéressant aussi par le fait que toute une ville, dans une époque tardive (1820-1822, lorsque la division des terres est organisée) continue à être structurée par le nombre 7 dans l'un de ses secteurs essentiels, celui de la propriété.

5. Les sept vallées du Labéda (dans les Pyrénées françaises)

Les Pyrénées abritent sur leurs deux versants des formes de vie sociale semblables[24] ; je choisis ici les cas de deux sociétés où le nombre 7 a une fonction structurante. Le premier est situé au nord, sur le versant français. La confédération des sept vallées du Labéda est désignée aussi par le nom de « La montagne »[25].

Les maisons les plus proches constituent ensemble un voisinage (appelé du nom local *bessiau*) ; plusieurs voisinages constituent un village. Chaque communauté villageoise est gouvernée par des fonctionnaires désignés du nom antique de consuls (*cossous*). Plusieurs villages situés sur une même vallée constituent un *bic*. À ce niveau, de même qu'au niveau de toute la vallée, il y a des organes politiques comprenant les chefs des familles. Ensemble, sept vallées voisines constituent la communauté des sept vallées. Au niveau de la communauté, il y a un organe politique constitué par les représentants des vallées qui administre et règle les affaires communes, ou les relations avec les vallées voisines.

---

[22] C. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeştilor, din cele mai vechiu timpuri până la 1918*, Bucarest, 1969.
[23] *Ibid.*, p. 328.
[24] H. Cavaillès, « Une fédération pyrénéenne sous l'Ancien régime, Les traitées des liées et de passeries », *Revue historique* 105, septembre-octobre, 1910, p. 1-34 (« Première partie ») ; *ibid.*, novembre-décembre, 1910, p. 241-276 (« Deuxième partie »).
[25] J. Bourdette, *Annales des Sept Vallées du Labéda : partie montagneuse de l'arrondissement d'Argelès (Hautes-Pyrénées)*, 4 vol., Argèle-en-Labéda, 1898-1899.

La situation politique de la région est particulièrement intéressante, car si en principe elle appartient à un conte, ce dernier ne se mêle d'aucune manière dans la vie des communautés ; en effet, le conte reçoit une fois par an certains droits de la part des habitants. Les vrais maîtres sont les paysans représentés par leurs consuls ; ces derniers se réunissent par vallées pour traiter des affaires d'intérêt commun. Je n'insiste pas sur la manière dont la région fonctionne, car mon attention est retenue par le nombre 7 qui réunit plusieurs vallées.

6. Les sept communautés du Roncal (dans les Pyrénées espagnoles)

La vallée du Roncal, située au sud des Pyrénées, en Espagne, abrite une population d'origine basque dont les documents écrits retracent une longue histoire. La vallée abrite *siete villas*, sept habitats, où vivent essentiellement des paysans. Chacun constitue une communauté dont le nombre des habitants est compté par « feux ». Cette notion, de même que celle de maison, désigne en fait la plus petite unité sociale, la maisnie (qui correspond à l'anglais *household*, à l'allemand *haushalt*, à l'italien *casata*, au roumain *gospodărie*, et ainsi de suite)[26].

De même que sur le versant nord, la population est organisée en voisinages ; on retrouve aussi les consuls, administrateurs politiques des communautés. Elles sont connues bien depuis le XI^e^ siècle, lorsque fonctionnait une formation sociale de toute la vallée, en tous points semblable à celle ayant survécu pour être encore observée et étudiée au XX^e^ siècle. L'ensemble de la vallée est administré par l'assemblée des consuls des villages qui se réunissent dans le principal habitat de la vallée. Toute la structure sociale présente des caractéristiques rappelant une forme de vie courante par le passé, mais je n'insiste pas sur ces aspects, mon attention étant retenue pars le nombre 7. On peut quand même ajouter que dans les Pyrénées l'idée de la consanguinité structurante est disparue depuis longtemps et qu'elle fonctionne exclusivement au niveau de la parenté proche.

7. Les sept provinces de l'Écosse

L'un des auteurs classiques pour la connaissance de la vie des anciennes populations de la Grande Bretagne est William F. Skene[27]. Il nous fait connaître pour l'Écosse celtique une légende liée aux origines de la population qui appelle en tous point la légende citée précédemment. Ainsi, au VIII^e^ siècle il y aurait eu une division du pays en sept parties appartenant à sept frères ; parmi les sept provinces, une avait un rôle plus important, il s'agit de celle du premier des frères.

---

[26] J. C. Alli Aranguren, *La Mancomunidad del valle di Roncal*, Pamplona, 1989.
[27] Voir W. F. Skene, *Celtic Scotland: A History of Ancient Alban*, vol. III, Edinburgh, 1890.

On retrouve ainsi la position prédominante de l'aîné au niveau le plus haut, et qui ailleurs se maintient jusqu'au niveau le plus bas, celui de la maisnie.

Ce qui retient l'attention est que Skene décrit comment évolue par la suite la division originaire, toujours à partir du nombre 7. Ainsi, il y avait un roi pour chaque province, qui sera par la suite divisée en deux, chaque sous-division ayant un petit roi (*seven inferior kings*[28], appelés aussi *sub-kings*[29]), au total quatorze rois.

L'évolution continue pour arriver à l'organisation d'un royaume ayant un roi et sept *earls*, qui ont longtemps eu un rôle prédominant à l'organisation du royaume[30]. Skene consacre tout un chapitre par la suite aux légendes liées aux origines d'une population ; « les légendes ethniques lient invariablement l'origine d'un peuple avec la Bible ou l'histoire classique... peuple qui serait venu d'ailleurs... »[31] ; « la population est personnifiée par un éponyme considéré fondateur du pays... et dont les fils sont à l'origine des divisions territoriales de la région »[32].

*

Sans insister sur les cas bien plus nombreux qui se retrouvent ailleurs en Europe, on peut quand même affirmer que le nombre 7 structure toute une série de sociétés et ceci jusqu'au XX^{e} siècle. Les cas cités plus haut sont presque tous situés dans des régions de montagne qui gardent mieux les traditions du passé. Il est probable qu'à l'origine, le nombre 7 était consciemment mis en relation avec des croyances mais que, plus on est proches de l'histoire contemporaine, plus ces anciennes croyances ont tendance à disparaître. Souvent on les trouve dans les légendes d'origine des groupes.

Leur disparition va de pair avec l'effacement de l'idée de consanguinité qui par le passé accompagnait le nombre 7 ; l'ancêtre éponyme et fondateur disparaît. Le cas du village hongrois est intéressant aussi par le fait que le nombre 7 structure l'ensemble des secteurs de la vie sociale. Il vient ainsi renforcer la constatation faite ici ou ailleurs, qu'une fois la structure d'un groupe humain établie, elle se retrouve dans l'ensemble des secteurs de la vie sociale, qu'il

[28] *Ibid.*, p. 44.
[29] *Ibid.*, p. 49.
[30] *Ibid.*, p. 71 : « Alexander the Second, the successor of William, followed out the same policy, but during his reign, notwithstanding the increase in the number of earldoms, and the feudalisation of some of the older ones, we find the seven earls of Scotland frequently making their appearance, apparently as a constitutional body whose privileges were recognizes » ; *ibid.*, p. 79 : « The seven earls of Scotland appear again as a body taking part in important transactions on two different occasions in this reign ».
[31] *Ibid.*, p. 91.
[32] *Ibid.*, p. 94.

s'agisse ou non du nombre 7 ; c'est le cas de la division du territoire, des places dans les cimetières, dans les églises, les fêtes, l'habitat.

L'Église elle-même fixe la distance de la parenté par le sang ou par le parrainage jusqu'au septième degré[33] ; cette même distance se retrouve dans les lois de Manou établies bien avant celles de l'Église chrétienne[34]. Ainsi, lors d'une offrande funèbre qui respecte les règles, celui qui organise la cérémonie sait que ses ancêtres jusqu'au septième individu éprouvent une satisfaction inaltérable[35] ; ou encore, celui « qui se livre à la pratique des œuvres pies délivre du péché dix de ses ancêtres, dix de ses descendants, et lui-même le vingt-et-unième », ce qui équivaut à 3 multiplié par 7[36]. Lors d'une autre offrande funèbre, les effets remontent jusqu'au bisaïeul de son bisaïeul, donc à six générations avant lui, l'organisateur de la cérémonie, et les ancêtres sont donc au nombre de 7[37].

[33] À voir l'ancienne collection de lois *Îndreptarea legii, 1652*, éd. A. Rădulescu *et al*., Bucarest, 1962.
[34] *Manava-Dharma-Sastra. Lois de Manou comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens suivies d'une notice sur les Védas*, Paris, 1978 (1e éd. 1833).
[35] *Ibid.*, p. 79, § 146.
[36] *Ibid.*, p. 63, § 37.
[37] *Ibid.*, p. 88, § 216.

NOMS PERSONNELS, NOMF FICTIFS

CLASSIFICATIONS OF NAMES AND IDENTITIES

One is tempted to assume that a personal name belongs to you and that only a collective name, which belongs to several persons, can classify you among those persons. The various studies presented in this volume[1], most of which deal with personal names, prove the opposite. In fact, a personal name also has classifying qualities, because it links you with consanguineous relatives, it places you among those who follow a certain profession, in a religion, an ethnic group, it brings you together with deceased members of your family line.

Collective names classify those who bear them in another way and that way it not the same in all historical periods. These names also have consequences in a person's life which are different from those of personal names, for there is a close relationship between a person's name, his destiny and his identity; in order to learn that relationship, one must know all of an individual's names. Each bearer of names, by knowing his various names, knows who are his people, to which category he belongs; those who surround him can only classify and identify him by knowledge of all his names. This is what is presented in these pages, but in order to understand it better, one must first know how people of the past usually distinguished those whom one may call "mine" from "the others".

1. A social unit takes precedence over its individual members

Acquaintance with a person means not only knowing his personal name or other elements of his personal biography, but above all identifying the group to which he belongs. Such knowledge is essential, because it gives me information concerning all of his rights and duties and defines the type of relations I can have with him; these relations also take into account my own membership in a group and this membership is expressed likewise by my names.

Still today, when one visits traditional Balkan villages (Romanian, Bulgar, Jugoslav, Albanian, Greek) one notices that all people greet each other: thus, an older man will be greeted with "Hello, uncle!" He will reply to a woman "have a good day, woman", and to a young man "have a good day, nephew" (even if the is not his nephew). In general, although people living in a village are acquainted with each other, it happens that they do not know someone, particularly a child; then they ask "To whom do you belong?" The need to identify someone

[1] P. H. Stahl (éd.), *Name and Social Structure. Exemples from Southeast Europe*, Boulder – New York, 1998 [n. éd.].

with a group is clear; in this respect people of the past had an extraordinary memory. In the following examples we have studied the situation in a few of the most important sections of social life, in order to bring out the importance of membership in one' social unit.

1.1. Land ownership

The system of land ownership which came into use in the past century by which anyone can establish himself anywhere if he owns a parcel was different in Europe in the past and remains so still in most regions of Asia, Africa or South America, for example. Members of diverse consanguineous lines (or considered as such) own neighbouring parcels which are contiguous. No stranger may enter the sector belonging to such a consanguineous group. There exists an entire system to prevent a stranger from entering such land. Certain typical situations recurred in the past and still recur in European village communities. Consanguineous lines of descent define rights to ownership of the land, both insofar as agricultural parcels are concerned as also community portions; consequently, one must know the line to which a person belongs, in order to know where his land is, as the relationship lineage – land – ownership is currently used[2]. A Romanian document of 1671[3] contains the story of a certain Necula who claimed to be owner of a vineyard, declaring that he belonged to the family which held land there where his vineyard was located. As this was contested, the judge brought together the family of which he claimed to be a part and, in front of everyone, asked him: "From which ancestor are you descended? Tell us your ancestors and your family line; if you know them, you keep the vineyard. If not, you will be expelled both from the vineyard and the village".

When land is to be divided among those who have a right to it, the individuals are classified by lines of descent which are supposed to be related (including real or nonreal elements of relationship) are the land is divided into as many sections as there are related groups[4]. This procedure is linked to the way people though in the past, a way which subsists here and there in rustic Europe. It should be noted that there is not true consanguinity; as things were done, it was in fact the idea of consanguinity[5]. In fact, consanguinity is a cultural concept in

---

[2] M. Guidetti and P. H. Stahl, *Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell' Europa dell'800*, Milano, 1977.

[3] N. Iorga, *Anciens documents de droit roumain*, vol. I, Paris – Bucharest, 1930, p. 75.

[4] H. H. Stahl, *Les anciennes communautés villageoises roumaines*, Bucarest – Paris, 1969, Part I, Chapter 2 ; see also Gh. Filip, "Analiza etnografico-istorică a unui trup de moșie", *Revista de etnografie și folclor* 11, nº 1, 1966, p. 61-68.

[5] P. H. Stahl, "La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985, p. 121-147 [article reprinted in this volume].

social sciences, not a biological one[6]. Groups considered to be consanguineous were divided into subgroups which, in turn, were subdivided into social units of lesser importance down to the level of parcels belonging to individuals; sometimes entire cities proceeded in this manner[7].

1.2. Justice

Justice also presents elements of a solidarity which goes beyond isolated individuals, who are directly concerned, and implicates groups, a current tradition well known even in antiquity[8]. A debt contracted by someone does not involve him exclusively, but all members of his group, who are obliged to pay the debt for him, if he does not do it himself. One often finds domestic groups composed of several married couples and hence of many persons (a dominant form in Europe's past which still dominates in certain areas[9]) which take care to prevent their members from doing something which later involves all the group. The heads of domestic groups and all the men of the group answer together for the mistake of one of them; for example, that was the situation in the *communautés taisibles* of old France[10].

That solidarity goes still farther, for an entire village may be censured through the fault of a single person; thus, if the body is found of a person killed on its territory, the investigation may lead to discovery of the killer, but (if the killer is not found) it may lead to censure of the entire village, which often happened. The most severe punishment for a free village was its enslavement. When it was impossible to discover the killer, and afraid of being punished, they moved the corpse from one village to another. That form of justice which placed the blame on a group and not only on the one who committed the crime was a principle commonly applied in the legal practice of the countries of East Europe under the Communist dictatorship; for example, if someone fled his country, he caused his relatives the danger of being punished in his place, and not only the close relatives (father, mother, children, brother, sister), but also more distant relatives (grandchildren, cousins).

---

[6] Id., "Le comunità contadine europee: consanguineità e solidarietà", in *Le origini della Valtellina e della Valchiavenna. Contributi di storia sociale dalla Preistoria all'alto Medioevo*, Sondrio, 1989, p. 95-101.
[7] See C. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeştilor*, Bucharest, 1969.
[8] G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.
[9] M. Guidetti and P. H. Stahl, *Il sangue e la terra*.
[10] See, for example, *Excursion dans la Nièvre. Visite à la communauté des Jault. Lettre de M. Dupin à M. Étienne, Pair de France, membre de l'Académie française*, Paris, 1840 ; P. Bastid *De la fonction sociale des communautés taisibles dans l'ancien droit*, Thèse, Paris, 1916 ; M. Nicolle, *Les communautés de laboureurs dans l'Ancien Droit*, Dijon, 1902 ; H. Dussourd, *Au même pot et au même feu. Étude sur les communautés familiales agricoles du centre de la France*, Moulins, 1962.

1.3. Taxes

Taxing the member of a domestic group together is a procedure currently used even now; in France, for example, individuals are not taxed, but *foyers fiscaux* (fiscal households). But where things become clear for the idea that I want to explain here is when taxes are set by village, sometimes even by "pays", a confederation of villages; thus the Romanian region (pays) of Câmpulung in northern Moldavia, where the residents "annuum tributum solvunt, non quantum princeps voluerit, sed quale pristinis promiserant principibus"[11]; this was also the case in two other "republics" inhabited by free Moldavian peasants.

The social unity of the village is also brought to light by this way of paying taxes; it went through the Middle Ages and reached as far as modern times[12]. A government which respects custom taxes villages; when the Austrian state extended the limits of its empire to the East, it taxed its new subjects by households. The criteria followed are those which already operate in western Europe and differ from the custom of eastern Europe and thus cause disruption in the habitual way of life. The village assembly, a political organism directing old European social formations[13], which continued to operate until the 20th century, calculated the total tax required of the village households by the Austrian state and then divided the whole by household, taking into account the real capabilities of each, in order to reach the same total as before. On the Balkan Peninsula, in areas administered directly by the Ottoman Turks, it occurred that the government official took the taxes and then departed, striking his two shoes one against the other, meaning in this way "I have nothing else to take from this village, not even dust".

1.4. Relationship

The rules of relationship formerly established by the Church took account of consanguinity, marriage and adoption; according to those rules, relationship linked individuals to each other. Everything becomes complicated by the concrete application of the rules, because people also include membership in one or another social unit. For example, if two persons marry, custom considers the marriage as being in fact the union of two households, those from which the husband and the bride have come; and besides, all their relatives are involved. A hierarchy is created which grants superiority to the husband's group and inferiority to that of the bride. The same is true with respect to adoption which, in fact, joins two

[11] Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae. Descrierea Moldovei*, ed. Al. Papiu Ilarian, trans. Gh. Guțu, Bucharest, 1973, p. 300.
[12] C. Codarcea, *L'ancien système fiscal roumain*, Paris, 1992 (Sociétés européennes, 9b).
[13] P. H. Stahl, "La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe orientale", in *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisbon, 1989, p. 791-802.

households through the members of each of them[14]. So, the adoptive father (in fact, his household) baptize and marry adoptive parents all members of the adoptive household. The position of godson and godfather are transmitted from one generation to another, making it quite clear that this was a union of households; if you are born into such-and-such a household (family group) your godfather will be the usual godfather of that household, who acts as such when children are born and when they marry. These rules operate particularly among Christian Orthodox populations[15]. Finally, according to the Church, consanguinity results in interdicts of marriage to an exact degree. These interdicts never stop in certain tribes; no matter how distant the consanguineous relationship of two persons (man and woman) may be, they cannot marry if they belong to the same tribe which is known through their group name. Albanian cases, typical in this respect, were still operating in the past century among the mountaineers of northern Albania[16].

Fraternization, sometimes recognized and sometimes opposed by the Church, creates relations uniting groups, not only individuals. Extreme cases may be mentioned, for example, that of a Byzantine emperor who fraternized with the Serbian king, in order to conclude a political pact uniting their two nations; or the czar of Russia who became the godfather in the nineteenth century of a child of the prince of Montenegro, concluding in this way a real political pact between the two countries. In the Caucasus, when the son of a local chief is given to a member of another tribe to be raised and educated, that creates a kind of relationship linking the two tribes, in fact in a political solidarity[17]: "Whoever is responsible for the young man's education is called *atalyk* and acquires rights of consanguinity with respect to his pupil's family. This is custom which contributes a great deal to bringing the families together and to reconcile families and communities of mountaineers who belong to different tribes".

1.5. The ritual

Besides the aspects defined by the written rules for religious worship, one finds practices followed which are directly linked to social structure and custom, complementing and sometimes replacing written religious practice. I have chosen

---

[14] H. H. Stahl, "Rudenia spirituală din nășie la Drăguș", *Sociologie românească* 1, nº 7-9, 1936, p. 25-36; E. A. Hammel, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, New Jersey, 1968; P.H. Stahl, "L'accouchement et le baptême. Deux formes d'apparentement hiérarchisantes", *Buletinul Bibliotecii Române* (Freiburg), 17 (21), 1993, p. 315-338; id., *Terra, societa, miti nei Balcani*, Messina, 1993.

[15] P. H. Stahl, "L'accouchement et le baptême".

[16] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni volante, 1880–1932*, Florence, 1969, cites several cases.

[17] M. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*, vol. II, St. Petersburg, 1876, p. 546.

three situations; the first is installation in the churches, following rules which permit one to find within the religious monument the social structure of local society[18]. The same structures exist in the organization of the cemeteries, which goes so far as strictly setting off sections in the cemetery according the membership in one social unit or another. For example, Albanian customary law states: "In the cemetery of a phratry or tribe one cannot bury a deceased person or a murdered person of another phratry or tribe to which the cemetery belongs, the Code prescribes exhumation of deceased foreigner. When a family establishes itself in a village without belonging to any local phratry or tribe, the village, after having accepted the family, designates a place for it in the parish cemetery..."[19]. Finally, according the past beliefs, the family which exists on earth is re-established in the other world. At the time of his death, everyone goes to re-join his relatives in a society situated in the other world, but reproducing the model left on earth[20]. There exists an intense relationship between these two worlds which has been known since ancient times[21]; this idea has been maintained with force, where the case of the Ossetians is one of the most characteristic, because the dead take part in the battles of the living and the living take part in battle between the dead, organized in a social structure similar to the one left behind on earth[22].

2. Persons having multiple membership

What are the groups to which one may belong? The impressive number of social units composing the European societies of the last two centuries does not allow us to give an overall picture here, but only to stress the main structures which dominated in the rural world which was by far the most numerous until the first half on the twentieth century. Study of the European societies of different countries allows us to illustrate the prominent role of consanguinity; in this way two forms of life can be distinguished, situated at two poles of the development.

The oldest form, general in the distant past, disappears with time, but still subsists occasionally in clear forms, elsewhere in evanescent ones. These are so-called tribal societies, observed up to the twentieth century in certain areas of the Balkan peninsula, the Caucasus and the extreme north of Europe.

---

[18] P. H. Stahl, "L'onore e il sacro. Strutture sociale e spazi sacri", in G. Fiume (ed.), *Onore e storia nelle società mediterranee (Atti del seminario internazionale, Palermo 3-5 decembre 1987*), Palermo, 1989, p. 23-45.

[19] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto cottsuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (original ed.: Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër, 1933), p. 56.

[20] P. H. Stahl, "Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques", *Études rurales* 105–106, 1988, p. 214-241.

[21] F. de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1984, book I, chapters 1 and 2.

[22] M. Kovalewski, *Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier ossétien*, Paris, 1893, p. 50 *sq*.; see also G. Charachidzé, *La système religieux de la Georgie païenne*, Paris, 1968, p. 253 *sq*.

In a book devoted by a Franciscan priest of Albanian origin to the customs of his country, Albania, he presents those of the Guegues, who live in northern Albania, to most mountainous part, for which reason they are also called Malisores [alb. *malësor*, pl. *malësorë*] (*mal*, with definite article *mali* = mountain).

Speaking of local society, the component social units are classified as follows: "The family is composed of the persons in the house; several families form a phratry, several phratries form a lineage, several lineages form a tribe, several tribes a "flag" (*bajrak*) and all together, with the same origin, the same blood, the same language and customs constitute that great family called a Nation"[23]. Some precise details are necessary; so, the correct translation of the Albanian name for the smallest social unit (*shtëpi,* "house") corresponds to the Italian *casata*, the Romanian *gospodărie*, the English *household*, the Greek *νοικοκυριό*, not to "family". Several families, who are presumed to descend from a common ancestor, form a phratry (*vllazni* in Albanian); several phratries, also presumed to descend from a common ancestor, form a tribe (in Albanian *fis*); several tribes who fight together under the same flag form a *bajrak*, a word borrowed from the Turks. The idea of consanguinity linked to the name and blood of the group's founder makes the group homogeneous; they have "the same blood" which people believe can be found in all Albanians.

This type of structuralization in society is in fact mental, even though real elements of consanguinity may exist at each level, especially the lowest. Besides, it occurs in the Europe of the past; so, for example, the two brothers Lech and Czech are the founding ancestors of two peoples, the Poles – Lechs – and the Czechs. Cvijić states it for the southern Slavs: "It has been presumed that each Rascian and Montenegrin tribe descends from a common ancestor and that it was created by filiation. This opinion was only expression of popular tradition, according to which all members of the Vasojević tribe were though to descend from an ancestor named Vaso who fled after the battle of Kosovo to the region of Lijeva Reka in Montenegro; the Piper from an ancestor Pipo, the Bjelopavlici from Bijeli Pavle etc. According to the studies mentioned above and published in part in Naselja, this is only exact up to a certain point. In each tribe there are indeed a few old families related to one another, forming a nucleus. But new arrivals, of entirely different origin, have collected around this nucleus, creating the *bratstva* and the vestiges for former tribes. These tribes have been formed by agglomeration rather than by filiation"[24].

Until the twentieth century people knew how their old social units functioned and that consanguinity was often a fiction. In an enquiry made in the 70s in Montenegro, the replies were unequivocal: "You see, because I have the same name as someone (*prezime*) does not mean that he is related to me. Here in

[23] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini...*, p 65.
[24] J. Cvijić, *La Péninsule Balkanique. Géographie humaine*, Paris, 1918, p. 320.

Montenegro, because of the vendettas (*krvna osveta*), people changed tribes (*pleme*) or phratry (*bratstvo*), and when they went to another phratry they also had to change names"[25]. And answering the question "So how do you know if he is a relative of yours?" the same person replied: "If he has the same name but not the same Slava, he does not belong to the same phratry as I do." This statement is especially interesting because it raises the presumption that the collective name and religious festival of the group must both be present; and also, that when one changes phratry, one also changed Slava, the typical festival of social units among the southern Slavs.

This relation between social group, name and religious festival is clearly described by Fustel de Coulanges, writing about the ancient Romans: "It was natural for members of the same *gens* to have the same name and that is what happened. The use of patronymic names dates from those early ancient times and was visibly connected to the old religion. Unity of birth and religion was shown by unity of name. Each *gens* transmitted from generation to generation the ancestor's name and perpetuated it with the same care as in perpetuating its religion. What the Romans properly called *nomen* was the name of the ancestor which all descendants and all members of the gens had to bear"[26].

The idea that the old tribal groups were composed of mixed populations is confirmed for the Albanians by Valentini, despite the fact that people said that they descended from the same ancestor[27].

Once a name took the lead in a group and the group established itself in a stable way at a place, the situation evolved in a process of territorialisation which is known in most European areas. Georg Ludwig von Maurer noted it among the old Teutons and stated that the first settlements were not created by isolated persons but by entire tribes and lineages. The Germanic populations as described by Julius Caesar formed villages when once settled in a region, and so, according to von Maurer, even in most recent times one sees villages created by relatives more or less close to each other. For the same reason, villages bearing a family name, where all residents have the same name, were not unusual[28].

Henri H. Stahl, who has analysed the genealogical and eponymous legends of Roman villages, pushes the fictional character of those genealogies to their farthest consequences; "the names of tribes, like those of gens, are perfectly anthroponomical; in fact, the eponymous hero whose name corresponds with that of a gens has the same legendary value as totemic heroes, when certain animals were thought to be founders of a gens. The name of "gens Claudia", for example, had finally the same value as the name "gens of the Bear of the first phratry", or "Grey wolf of the second phratry" of the Iroquois, that is, a value of social

[25] C. Lutard, *Le Monténégro*, manuscript PhD dissertation, Bordeaux, 1988, p. 160.
[26] F. de Coulanges, *La cité antique*, p. 122.
[27] G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi*, p. 95 *sq*. and 109.
[28] G. L. von Maurer, *Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland*, vol. I, Erlangen, 1865, p. 1-2.

classification and not historical origin"[29]. Historical documents allowed him to draw up a few statistics; for example, in Moldavia, between 1392 and 1499, he found 1916 village names of which 61.8% bore the name of a person in the plural[30]. He added: "Some names which formerly designated a 'gens' refer in this new situation also to a territory"[31]; and later, "maintenance of a tradition, justified by the requirements of a collective onomastic system, cannot be considered as being other than the recollection of the 'gens' and not a gentile reality"[32].

The same process of fixation of old phratries and tribes is known by the southern Slavs[33]. An almost contemporary case is that of Montenegro, where passage from a tribal state to another wherein the tribes fade out took place in the nineteenth century. The old phratries (*bratstva*) became village (*selo*) and the tribes (*pleme*) became departments (*nahija*).

This process of territorialisation is known by historians who have described it in early times, as, for example: "A change began in the names of royal dynasties from the time of the Salians and the Staufen. This is shown by the fact that dynasties were no longer designated by names of individuals, but by place names, and in the case of the Salians, by a national name (Salici). In this change, names attached to the centre of noble power, family seats (*Stammsitze*), take precedence in the designation of royal dynasties and replace names linked to individuals and family groups. This was undoubtedly due to the progress of territorialisation and also indicates the beginning of a new phase in the formation of states and nations"[34]. Ferdinand Lot states that "the owners of noble fiefs took the name of their fief throughout all Christendom and sold it implicitly with the fief itself"[35].

Returning to the problem with which I am dealing here and stopping with the most typical social units, it may be said that an individual belongs successively to a household, a lineage, a phratry and a tribe; each time, membership in a social unit where the human element is determinant does not exclude the territorial element, but the latter remains in the background. This multiple membership is concomitant, because one belongs to all these social units at the same time; it can only not be multiple in case it is presumed that a founder brings an entire tribe to

---

[29] H. H. Stahl, *Contribuţii Ia studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. III, Bucharest, 1965, p. 44.
[30] *Ibid.*, p. 40.
[31] *Ibid.*, p. 44.
[32] *Ibid.*, p. 46.
[33] See E. Sicard, *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, 1943, part 3, and also J. Dedijer, "Hercegovina. Antropogeografske studije", *Srpski etnografski zbornik* (Belgrade) 12, 1909, p. 99.
[34] K. Schmid, "'De Regia stirpe Waiblingensium'. Remarques sur la conscience de soi des Staufen", in G. Duby and J. Le Goff (eds.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977, p. 55, describing a process which took place in the twelfth and thirteenth centuries.
[35] F. Lot, "L'anthroponymie française", in *Hommage offert à Ferdinand Lot pour son quatre-vingtième anniversaire*, Paris, 1946, p. 26 *sq*.

life and all the phratries composing it, and all the households composing the phratries. On the other hand, one cannot belong to two social units of the same level at the same time (to two households or two phratries).

*

On the other side of Europe, in the West, where the development of traditional societies went farther, we find a society from which the structural element of consanguinity is absent. Thus, if we observe Pyrenean societies, located on one slope of the mountains or another, the social units are as follows: the household is at the lowest level; several households form a section or a neighbourhood; several neighbourhoods form a village, which is often coextensive with a parish; several villages form a valley[36].

Therefore, one individual is part of a household (always called a "house" in that region)[37], a neighbourhood, a village and a valley; occasionally one finds several valleys associated, forming valley confederations[38]. Although the human element is also present here, it is no longer determinant, for the territorial element is clear. Common consanguinity and the founding ancestor which furnished the name and the blood have disappeared. This is an historical process which is well known now, for in the past consanguinity and the constitution of consanguineous social groups were also common in the Pyrenees[39].

*

Besides these two extreme forms which were typical of western and eastern Europe in the nineteenth and twentieth centuries, there are many other intermediate forms whose historical development may be followed. The most typical is perhaps that of the Romanians who found themselves midway in social development between the Pyrenees and the Albanian tribes. Among the Romanians, the formation of the most archaic type is the "pays" (*ţara*, from the

---

[36] J.-A. Brutails, *La coutume d'Andorre*, Paris, 1904 ; J. Bourdette, *Annales des sept vallées du Labéda*, 4 vol., Argèles-en-Labéda, 1898-1899; R. Violant y Simorra, *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece,* Madrid, 1949; H. Cavaillès, "Une fédération pyrénéenne sous l'Ancien Régime", *Revue historique* 105, nº 2, 1910, p. 241-276; id., *La vie pastorale et agricole dans les Pyrénées des Gaves, de l'Adour et des Nestes*, Paris, 1931.

[37] J. C. Lison Arcal, "La casa oscense", in Y.-R. Fonquerne (ed.), *Los Pirineos. Estudios de antropologia social e historia*, Madrid, 1986, p. 11-94; L. Assier-Andrieu, "L'esprit de la maison pyrénéenne", *ibid.*, p. 95-111; M. Piniella del Valle, *Estudios de antropologia social e historia*, Madrid, 1986.

[38] J. Bourdette, *Annales des sept vallées du Labéda*.

[39] J. Martinez, "Les unités sociales de résidence dans la vallée d'Aramaio (Pays Basque)", *Études et documents balkaniques et méditerranéens* (Paris) 17, 1993, p. 35-46.

Latin *terra*), for example, the pays of Vrancea, in the Carpathians. Here, the people are part of a household (called *casa*); several households form a lineage (*neam*), several lineages a village, and all the villages form the "pays" of Vrancea[40]. The territorial element is important, but memory of the old structures based on consanguinity subsist; so, one finds the mythological founder of the pays is a woman, "old Vrâncioaia"; she had seven sons who founded villages, but the consanguineous development of the local society stopped there. It is not possible to place each resident within a social unit included in a general system of consanguinity, as in the Albanian tribal society[41].

3. Classifying identity

The system of names formerly reflected membership in one or another social unit and proves once again the pre-eminence of the social over the persons who compose it. I am taking some examples which are typical for the societies described above. The first is that of south Slav tribal society; Friedrich Krauss[42] described the attribution of names to a person. 1. The baptismal name, Jovo. 2. The father's name in genitive form: Jovo Petrov (Jovo, Peter's son). 3. If other persons named Jovo Petrov live in the same house, the name of the grandfather is added in adjectival form: Jovo Petrova Markova (Jovo, son of Petro, son of Marco). 4. To this is added the name of the house; if it is Janković, the name becomes: Jovo Petra Markova Jankovića (Jovo, son of Petro, son of Marco, of the house of Janković). 5. Finally, the name of the phratry is added: Jovo Petra Markovića Jankovića Kovacevića (Jovo, son of Petro, son of Marco, of the house of Janković, of the Kovacević phratry).

We read the following about the Albanians in an old study of the Balkan populations[43]: "in general families bear the name of their founder. If they are large, they are split up into several subdivisions designated by the names of the heads of those different branches." And further on he gives an example concerning the Clementi tribe[44]: its founder, Clement [Këlmend], gave the tribe its name; he had seven sons who founded seven large lines of descent. The eldest was called Kola; his sons were called Wui [Vuji] Kola, Mai [Maji] Kola and Rabien [Rabin] Kola, each of whom founded a line bearing their name. The second son, Wuk

---

[40] H. H. Stahl (sous la direction de), *Nérej, un village d'une région archaïque*, 3 vols., Bucharest, 1939.
[41] G. Valentini, *II diritto della comunità nella tradizione giuridica albanese*, Rome, 1956.
[42] F. S. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven, nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen*, Vienna, 1885, p. 45.
[43] M. Chopin, *Bosnie, Servie, Herzegovine, Slavonie, Illyrie, Croatie, Dalmatie, Montenegro, Albanie*, Paris, 1856, p. 130.
[44] *Ibid.*, p. 131, example recorded by J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, I. Heft, Jena, 1854, p. 183 *sq*.

[Vuko], had only one son called Deda, who had three sons, Uhsai [Vuthaj] Deda, Giz [Gizë] Deda and Sek [Zekë] Deda; and so on.

One of the best experts on traditional Albanian society, Rrok Zojzi stated in an article[45]: "Right to common property was shown by proving one's descent from a common *tatzot* (founder) who left the patrimony as an undivided legacy. One's origin was certified by the first name, surname and genealogy. Each member of the *fis* (tribe) used, together with his first name, the names of his father, grandfather, great grandfather, and so on, as, for example, *Gjoka i Marka Llesh Ndue Ndojt* in Rrëshen, or *Prenga i Dod Llesh Per Mar Gjëtes* in Kashnjet, bringing six or seven generations together in his name, in order to come as close as possible to the first *tatzot*. Another form was to use the name of the *tatzot* as the name of a phratry or family... The first name, surname and the generations had, in that tribal society, the same importance for confirming the right to property and inheritance as official documents have today".

*

In the Pyrenees, the name reflects another reality; so, although everyone has a baptismal name, his patronymic is that of the household (called "house") where he lives. The local system requires that all the property of a household belong to one person only called "the heir"[46]; he is the eldest son and manages the household, aided by a family council[47]. In the western part of the region, inhabited by Basques, the heir is the firstborn, regardless of the child's sex, boy or girl, differing in this way from the rule which is common in the Pyrenean and European regions. Here, primogeniture acquires an absolute value, in that it does not take the child's sex into account and does not favour boys. As a consequence, when the heir is a woman and not a man, the husband enters his wife's house and assumes as patronymic that of his wife's household. Even when the property is sold, the buyer takes the household name as his patronymic.

The tiny country of Andorra, in the Pyrenees, offers a typical example as far as names are concerned; here it is described by Brutails: "Andorrans take the name of their father and that of their mother; in addition to that patronymic name, they take the name of their house, *la casa*. One of the first families of the Andorran valleys is the Moles family, which is called by the name of its *casa*, Moles de

---

[45] Rr. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis* dans quelques micro-régions de l'Albanie », dans A. Buda (éd.), *La conférence nationale des études ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, 1977, p. 195.

[46] E. Cordier, *Le droit de famille dans les Pyrénées*, Paris, 1859; R. Violant y Simorra, *El Pirineo español*; Y.-R. Fonquerne (ed.), *Los Pirineos*; J. Martinez, "Les unités sociales..."; D. C. d'Argemir and J. F. Soulet (eds.), *La familia als Pirineus*, Andorra, 1993.

[47] J. Castillejo y Duarte and E. Ruben, "Die Hausgemeinschaft im heutigen spanischen Gewohnheitsrecht, besonders im Rechte von Hocharagenien", *Zeitshrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 17, 1905, p. 110-165.

Babot, or Babot in short form. They called the old father *lo Babot*, the oldest son, the heir, *Bentura de Babot*, or *lo joven Babot* (the young Babot), and his wife *la joven Babota*; his brother Theodore is *Teodor de Babot*. When the old father disappeared, the heir took his place and his name; he is called *lo Babot*. If the heir is a woman, they say she is *pubilla*, and her husband *pubill*; *la pubilla* or *lo joven Guillemo*, *lo public* or *lo joven Guillemo* are the daughter and son-in-law of Duran(a) Guillemo. Thus, the Andorrans have two names: their father's name (to which they add that of their mother for solemn occasions), which is their official name, and the name of their house, by which they are regularly known"[48].

Saint-Jouan adds some precise details about the same type of society, like: "... the name of the house was applied not only to the head of the family, but also to his children and other members of his family. It gives the impression of being a hereditary family name. In reality, it was attached to individuals whenever they occupied the land to which it referred; a younger son who married an heiress no longer used the name of his original house, but that of his wife with whom he lived and their children bore the name of their mother's house." [49] This idea is stressed by P. Luc for France: "Detached from the original house, the newcomer – the one of the two spouses who does not own the house – loses his/her personality to the new house, and while this was only natural for daughters-in-law, it was the same for a younger son who came 'as son-in-law' by marrying an heiress; he lost his name, instead of imposing it on his wife, or at least the name disappeared in the first generation"[50].

Giuliana Sellan describes a similar situation among the Mocheni, a population of Germanic speech living in the ltalian Alps: the inhabitants have a personal name, a surname, a lineal name (corresponding to a family name) and the name of the "court" (*Hof*) where they live, a residential name. And, as endogamy was current in marriage, and the man often went to his wife's "court" he assumed its name; "if a person changes residence, the name of the court to which he goes becomes henceforth his new toponym of reference"[51].

The primacy of the smallest social unit, the household (*gospodărie*), in family relationships and the origin of the individuals composing it appears clearly in the Romanian system of names and echoes at the same time what has been described above concerning the importance of territory or the social unit. In the study made by Henri H. Stahl[52] in the village of Drăguș (Transylvania), we learn that the normal marriage (by its frequency) is virilocal. When there is no son, the marriage becomes uxorilocal, in which case the man becomes "the son-in-law of

[48] J.-A. Brutails, *La coutume d'Andorre*, p. 117.
[49] R. de Saint-Jouan, *Le nom de famille en Béarn et ses origines*, vol. I, Paris, 1966, p. 90.
[50] P. Luc, *Vie rurale et pratique juridique en Béarnais, 14e et 15e siècles*, Paris, 1943, p. 6.
[51] G. Sellan, "Il nome e la terra; procedure di classificazione in una societa contadina del Nord Italia", *L'Uomo* 7, nº 1-2, 1983, p. 221.
[52] H. H. Stahl, "Rudenia spirituală din nășie la Drăguș".

a court"; he abandons his own patrimony and works on that of his wife, abandoning at the same time his own patronym, which was in fact the name of his original house. This is symbolized by the name of the father-in-law when the comes to reside in his father-in-law's, or by the name of his wife when he resides in his wife's house. Of a total of 69 cases, 45 husbands clearly followed this rule, that is, they assumed the name of the new social unit in which they established themselves; in 9 cases, they took the new name, but retained the old one too; in 7 cases, the wife and the husband each retained their name (which nevertheless constituted an exception to the rule); 10 cases were exceptions. In 6 cases the husband had married a woman who bore the patronymic of her first husband; the second husband, once established in the house and on the estate of his wife, assumed the patronymic of the woman's first husband, which was in fact that of the social unit.

Other distinctions and also resemblances exist, but that is not the purpose of this article. What one must keep in mind is that in all cases the groups take precedence. So, in view of the multiple membership of individuals in various social units, there arises an essential question: who are "mine" and who are "the others"? When does a person appear as member of a household? when as member of a phratry? of a tribe? of a village?

4. Identity is relational

The answer to the question stated in the preceding paragraph is that the multiple membership and multiple identity deriving from it become clear within the particular context of the moment when the question is raised.

4.1. Family relationship

Each of us be a son, brother, father, grandson, cousin, and so on. A large number of words can qualify someone's relationship, as large as terms of family relationship are numerous in a society. The precision which follows in essential to knowing which of parental characteristics is involved; for one's father, he is a son; for his sister, he is a brother; for his children, he is a father; for his cousins, he is a cousin, and so on. Hence, the answer to the question is relational; when one asks "what kind of relative is he?" the answer must be "that depends on the person in question".

4.2. Vendetta

The vendetta gives some clear examples of the function of relationships between persons, and in fact between the groups to which those persons belong. A vendetta is not an action concerning isolated individuals and which depends on

their good will; on the contrary, it is governed by precise laws, it is obligatory and has the character of an institution. The first thing it defines is identity of the opposing groups and here the relational nature of the killer's identity and that of the victim appears with force. Thus, if the persons who start a vendetta belongs to two households which are part of the same lineage, the vendetta concerns exclusively members of the two households. If the killer and his victim belong to two different lineages, the vendetta opposes the two lineages. If they belong to two different phratries, the vendetta opposes the two phratries; the same thing occurs if they belong to two tribes, for then the two tribes enter the vendetta.

Extreme cases appear, such as that of Pope Radosav[53], which took place in the first half of the nineteenth century on the frontier separating Montenegro from the neighbouring Albanian regions. A Montenegrin priest went out to take up a collection and was killed by Albanians who were also Moslems. His severed head went to the nearby town of Shkodra (Scutari), where is rolled on the ground; his body was recovered by his family. His sister took the blood-stained shirt of the murder victim and, surrounded by other women, sat on the ground in the centre of the market, and began to wail and to relate what has happened. This time the vendetta placed Montenegrins in opposition to Albanians, as definition of the social units is based on ethnic distinction. A similar case was reported from the Caucasus, still in the first half of the nineteenth century; Moslems belonging to various Caucasian ethnic groups were returning from a pilgrimage to Mecca and, sailing on the Black Sea, they were attacked by Abkhaz tribesmen when they debarked; there followed a vendetta between the Abkhaz and the tribes to which the dead men belonged. Other vendettas of the same type between Russians and several ethnic groups marked the advance of the Russian empire into the Caucasus[54].

As to the question of the identity of the victim of the killer, the answer is different, according to the possibilities mentioned above: "it is someone who belongs to such-and-such a household", or "it is someone who belongs to such-and-such a lineage", phratry, tribe, ethnic group. The concomitant identities of each of the two parties are made clear by their opponent, or not. Each one has several possible identities (member of a household, a line of descent, a phratry, an ethnic group) and each one may be true in relation to the identity of the opponent. Here too the identity appears as relational, variable, because it can only be defined in opposition to a second party. "Mine" are either my domestic group, my lineage, my phratry, my tribe, according to the situation.

What name is used in discussing the identity of the attacker? Eventually, if it is known, his personal name may be used, but it is essential to give his group

---

[53] Cyrille [Adolphe d'Avril], *La France au Monténégro, d'après Vialla de Sommières et Henri Delarue. Récits de voyages publiés et complétés par Cyrille,* Paris, 1876.

[54] See the episodes described by a Russian officer and published by M. Brosset, *Collection d'historiens arméniens*, vol. II, St. Petersburg, 1976, p. 539, 525-527, 580-581, etc.

name. And, as in the example from Krauss cited above, Jovo – Petrova – Markova – Janković – Kovacević, one may say "a Kovacević", if you belong to the same phratry but not the same house. So, the name given and chosen from among the killer's different names is relative to his social membership. And the avenger does not want to kill Jovo at all costs, but "a Janković" or "a Kovacević", no matter whom among those classified in that way and bearing that name.

This way of interpreting visible social facts corresponds entirely with the general way of perceiving and of being perceived in past times, as described at the beginning of this study. It always takes into account the social unit to which a person belongs, without saying that, under other circumstances, one's personal course may not be taken into account.

SOI-MÊME ET LES AUTRES
QUELQUES EXEMPLES BALKANIQUES

1. L'identité spirituelle

L'enfant qui vient au monde n'a aucune identité ; les croyances concernant une éventuelle vie qui précède la naissance ou concernant la réincarnation ne sont pas connues des paysans balkaniques. L'avenir et le sort du nouveau-né, composé d'une âme et d'un corps, sont donc incertains. Il s'agit alors pour ceux qui l'entourent d'agir vite afin de lui créer une situation normale et le défendre contre les dangers éventuels qui le guettent.

La première chose à faire est de s'assurer que son âme sera sauvée. Si pour les gens d'Église il s'agit de permettre à l'âme spirituelle de naître, pour les paysans, les choses sont plus compliquées. Pour les uns comme pour les autres l'avenir de l'enfant est assuré par le baptême. Il faut baptiser les enfants, sinon la voie du Paradis leur sera fermée.

Normalement le baptême doit être effectué par le prêtre et dans le cadre d'une cérémonie précise ; s'il y a danger de mort avant l'arrivée du prêtre, n'importe qui peut le faire, de préférence le père de l'enfant. Car « lorsqu'on baptise quelqu'un les cieux sont ouverts, cieux enfermés à cause d'Adam et qui sont restés fermés jusqu'à l'arrivée de Jésus-Christ... »[1] nous dit un ancien texte roumain. Et plus loin le même texte précise l'endroit où iront les enfants non baptisés :

« Les enfants des chrétiens morts avant d'avoir été baptisés seront comme ceux des païens ; ils n'iront pas dans le royaume des Cieux, ni dans l'Enfer, mais resteront dans un endroit plein de lumière »[2].

N'ayant pas eu le temps de pécher, les enfants qui n'ont pas reçu le baptême ne seront pas damnés, mais ils n'auront pas non plus le droit d'entrer dans le Paradis. Ils occuperont une place intermédiaire entre l'Enfer et le Paradis, espaces fermés, et entourés de véritables murailles. Cette position intermédiaire est parfois mise en évidence dans l'organisation des cimetières, où une place

---

[1] *Pravila bisericească. Pravila lui Mateiu Basarab, cu canoanele sânţilor apostoli intitulată Îndreptarea legei, tipărită la Târgovişte în anul 1652*, éditée par I. M. Bujoreanu, Bucarest, 1884, p. 111.
[2] *Ibid.*

spéciale est réservée aux enfants non baptisés ; habituellement il s'agit de l'un des angles du cimetière, ou même à l'extérieur[3].

Les paysans ont une véritable obsession de ne pas rater les baptêmes ; il faut baptiser à tout prix les nouveau-nés[4]. Il m'est arrivé d'apprendre que des enfants mort-nés ont été aspergés d'eau pour les baptiser, pratique interdite par l'Église. Dans ces cas on les appelle habituellement Jean, du nom de celui qui avait baptisé Jésus-Christ. Hacquet trouve dans un village d'Istrie une femme qui était en couches depuis huit jours et qui, oubliant ses souffrances et la mort qui la guettait, lui dit : « Si vous êtes un médecin, rendez-moi au moins le service de sauver mon enfant de la damnation éternelle ; voyez s'il ne sort pas quelque partie de son corps où vous puissiez le baptiser »[5].

La croyance en la vie d'après la mort était générale et influençait le comportement des gens depuis leur naissance et jusqu'à leur mort. Puisque la vie terrestre est passagère et l'autre éternelle, il faut se préparer activement pour la deuxième. Un des principaux soucis était de retrouver dans l'autre monde les gens dont on avait été entouré pendant la vie terrestre. Les procédés pour obtenir ce résultat étaient nombreux, mais je retiens ici seulement le baptême. En effet, l'Église était formelle à cet égard, les enfants non baptises ne rejoindront pas leurs parents baptisés. Par conséquent, même si l'enfer ne les guette pas, ils sont voués en éternité à la solitude.

En même temps que l'enfant voit les cieux s'ouvrir devant son âme à l'occasion du baptême, il reçoit un nom. Ce nom est éternel et son importance reste grande durant toute la vie de l'individu. Il constitue l'identité première et il est inscrit dans « le livre de la vie » qui se trouve dans le ciel et où sont inscrits tous les êtres humains. Il est invoqué dans les prières faites pour celui qui le porte pendant sa vie ou après la mort. Il doit être connu des sorciers s'ils veulent agir sur son porteur. La jeune fille qui veut être aimée par un garçon porte au sorcier un objet pris en cachette à celui qu'elle désire ensorceler et dit son nom et le nom du bien-aimé. Cacher son nom veut dire se défendre contre l'influence occulte que les autres pourraient avoir sur vous.

L'identité entre le nom de baptême et l'âme de quelqu'un est évidente ; elle ressort de nombreux documents du passé, comme par exemple celui d'un prêtre, qui fait en 1702 une donation « pour Dieu, pour mon âme et celle de mes

---

[3] S. F. Marian, *Nascerea la români. Studiu etnografic,* Bucarest, 1892, p. 76. On peut consulter aussi l'ouvrage de A. Stahl, *Les rituels de construction des paysans roumains*, Paris, 1973 (microfilme), le chapitre V, « Le choix de l'emplacement. L'orientation ».

[4] Le fait que l'enfant non baptisé peut devenir stryge après sa mort renforce ce désir de baptiser à tout prix les nouveau-nés. Voir aussi P. H. Stahl et D. Benetti, « La sage-femme et le baptême précipité », *Études et documents balkaniques et méditerrannéens* 21, 1998, p. 77-86.

[5] B. Hacquet, *L'Illyrie et la Dalmatie, ou Mœurs, usages et coutumes de leurs habitants et de ceux des contrées voisines,* Paris, 1815, p. 63.

parents... car, en accord avec mes frères et mes parents j'ai donné ce terrain pour [installer] des magasins... Et j'ai écrit mon nom et ceux de mes parents, afin qu'ils soient cités pendant la sainte liturgie autant qu'elle sera célébrée... »[6].

Le fait de porter le même nom qu'un autre donne naissance à une forme de parenté dont les contours restent imprécis, mais qui est indiscutable. Elle peut même entraîner des interdictions de mariage. Bien que rarement mentionnée, elle est connue par toutes les populations chrétiennes balkaniques. Elle paraît remonter loin dans l'histoire, mais elle est peu étudiée, de même que d'autres formes de parenté (par exemple celle des personnes nées le même jour, ou ayant bu le même lait pendant l'enfance).

Il arrive parfois que dans une famille un ou plusieurs nouveau-nés meurent. On fait alors appel à deux techniques d'ordre magique ; si on suppose que le parrain n'a pas de chance, on le change ou on le double d'un ou de plusieurs autres parrains[7]. D'autres fois, pour éviter la mort d'un enfant débile (surtout si sa maladie présente des spasmes), on change son nom à la suite d'un rituel significatif, dont voici un exemple tel qu'il est décrit par Simion Florea Marian[8] :

« La femme, qui par exemple n'a pas de chance avec les filles, cherche une femme qui a eu plusieurs filles et toutes sont devenues adultes. Cette dernière vient devant la fenêtre [de la maison où habite la femme sans chance] et demande :

– N'auriez-vous pas une enfant [à vendre] ?

– Si, nous avons ! répond celle qui se trouve dans la maison, mais nous n'avons pas la chance de la voir vivre !

– Vendez-la-moi donc car moi, grâce à Dieu, j'ai assez de chance !

– Bon, je te la vends... que peux-tu m'offrir ?

– Qu'est-ce que tu demandes ?

– Deh... que pourrais-je dire !... beaucoup, car c'est une enfant belle comme une fleur, vraiment !

– Je peux te donner seulement ça, pas plus !

– Donne-moi l'argent !

La femme étrangère passe à travers la fenêtre un poulet ou un peu d'argent. La mère de la fille prend l'argent et lui donne l'enfant toujours à travers la fenêtre. L'étrangère, avec l'enfant dans ses bras, fait le tour de la maison et ensuite pénètre à l'intérieur à travers la porte. En entrant, elle dit :

– Pourriez-vous m'abriter ? car je suis une étrangère venue de loin, et je ne sais pas où aller... et puis j'ai en plus cette enfant avec moi et je ne peux plus la porter...

– Mais si, on te reçoit, pourquoi pas ! répond la mère de l'enfant... approche.

---

[6] G. Potra, *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (1594–1821)*, Bucarest, 1961, p. 223.
[7] S. F. Marian, *Nascerea la români*, chap. « Botezul » ; E. A. Hammel, *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*, New Jersey, 1968, p. 43 *sq*.
[8] S. F. Marian, *Nascerea la români*, p. 223-224.

La femme met la fillette sur le lit ou par terre si elle est un peu plus grande ; elle s'assoit sur un banc ou sur une chaise, simulant une grande fatigue.

– Mais comment s'appelle la petite ? demande la mère.

La femme dit maintenant le nom [nouveau] qu'elle lui a donné. »

En d'autres occasions, l'étrangère peut faire plusieurs fois le tour de la maison, ou prendre à plusieurs reprises l'enfant à travers la fenêtre. « La coutume d'avoir deux noms, l'un de baptême et l'autre ajouté pour des raisons superstitieuses, existe encore parmi les populations balkaniques. Lorsqu'un enfant est depuis longtemps gravement malade, atteint surtout d'une maladie qui provoque des spasmes, les mères changent le nom du malade, convaincues qu'ainsi elles cachent l'enfant à l'influence du mauvais esprit qui, selon leur croyance, produit la maladie. Ainsi, l'enfant reste toute sa vie avec deux noms, l'un de baptême, l'autre superstitieux »[9]. « Les noms courants donnés (surtout par les Roumains de Bucovine) aux enfants pour les défendre contre les maladies, sont choisis de préférence parmi ceux qui n'existent pas dans les livres de l'église. Ainsi, il s'agit de noms d'animaux sauvages, par exemple on appelle les garçons Loup, Ours... »[10].

Au nom de baptême individuel s'ajoute le sobriquet, qui est d'habitude un deuxième nom individuel (bien qu'il y ait des cas où toute une famille porte un sobriquet). Les deux sont utilisés par un cercle relativement restreint d'individus, formant le village, le hameau, donc les gens qui connaissent personnellement quelqu'un et sa vie. Ayant un rôle d'identification ils ne classifient pas et restent strictement individuels. Ajoutons que le sobriquet devait être dans le passé absolument nécessaire pour le groupe restreint du village, qui connaissait tous ses membres par le nom de baptême. En effet il pouvait y avoir plusieurs Jean, ou plusieurs Marie, la seule façon de les distinguer rapidement étant le sobriquet[11].

Le sobriquet se retrouvait dans toutes les catégories sociales ; ainsi les princes (*voïevodes*) des principautés roumaines étaient fréquemment appelés par leur nom de baptême auquel on ajoutait un sobriquet : Mircea cel Bătrân (le vieux), Alexandru cel Bun (le bon), Vlad Dracul (le diable), Mihai Viteazul (le brave), Petru Şchiopul (le boiteux), Vlad Tepeş (l'empaleur), Mihnea Turcitul (qui est devenu « turc » en se convertissant à l'islam), etc.

Cité ici parce qu'il a le même caractère individuel que le nom de baptême, le sobriquet ne présente aucune ressemblance d'ordre religieux ou magique avec le premier. Il arrive quand même qu'un sobriquet s'applique à tout un lignage et donc il est hérité.

---

[9] L'évêque Melchisedec, dans *Biserica ortodoxă română* 6, 1882, p. 690-691, cité par S. Fl. Marian, *Nascerea la români*, p. 225.

[10] *Ibid*.

[11] S. Golopenția Eretescu, « Clasificarea prin „numuri" », *Revista de etnografie şi folclor* 17, 1972, p. 145-155 étudie le rôle du nom et du sobriquet parmi les paysans roumains du Maramureş.

2. L'identité pour l'État

Si un seul nom suffisait à l'Église et en général aux forces surnaturelles pour identifier une personne, il n'en était pas de même pour l'État car, une fois dépassées les limites du village, composé jadis de peu de personnes[12], on ne pouvait plus distinguer parmi les innombrables personnes appelées Nicolae, par exemple, qui est qui.

Si jadis les nouveau-nés étaient parfois inscrits dans des registres paroissiaux, ils n'étaient le plus souvent enregistrés nulle part, car les registres d'état civil n'existaient pas. L'introduction de ces registres par les États modernes balkaniques, qui imitent dans leur organisation les pays occidentaux, oblige les gens à inscrire leur identité sous la forme d'un nom de famille associé à un prénom. Mais où trouver le nom de famille ?

Parmi les Slaves du Sud[13], les gens portaient le nom de baptême auquel on ajoutait le nom de baptême du père dans une forme signifiant qu'un tel est le fils d'un tel. Il s'agit donc d'un procédé largement utilisé par les populations européennes. On ajoutait parfois un troisième nom, celui du groupe (phratrie ou tribu) auquel appartenait l'individu. Au moment de la transcription dans les actes de l'État, le nom du père devient nom de famille, et le nom de baptême de l'individu qui était enregistré devient le prénom. Il en fut de même pour les Roumains, le nom du père devenant nom de famille. Mais sur cette transformation je reviens ailleurs.

L'existence des registres d'état civil permet de noter la date de naissance, élément important de l'identification. Encore une fois, cette notation ne devient courante que pour les actes du XIX^{e} siècle ; elle n'est pas utilisée dans les dizaines de milliers d'actes qui précèdent cette période.

Avant que le processus moderne d'identification des personnes puisse s'imposer, l'État fut obligé de faire appel à d'autres éléments. Ainsi, le nom de baptême n'est jamais absent ; à côté de lui une deuxième indication, la seconde en ordre de fréquence, est le nom du père ou d'un autre parent. Pour les hommes en général il s'agit d'« un tel, fils d'un tel » ; il en est de même pour les femmes qui ne sont pas mariées, car là encore on dit « une telle, fille d'un tel ». Il est exceptionnel de noter qu'une personne (homme ou femme) est fils ou fille d'une femme, et dans tous ces cas on trouve une situation spéciale qui nécessite de mentionner la mère dans le document. Il est par contre plus fréquent de noter que quelqu'un est le fils ou la fille « d'un tel et de sa femme ».

---

[12] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. I, Bucarest, 1958, p. 32 *sq*. constate qu'en Petite Valachie (Oltenia), en 1722, il y avait en moyenne 44 familles par village, donc approximativement 220 personnes.

[13] F. S. Krauss, « Aus neueren Zeit », dans id., *Sitte und Brauch der Südslaven, nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen*, Vienne, 1885, p. 32-63.

Au moment où une femme se marie, elle est citée dans les actes comme femme d'un tel ; de fille, elle devient épouse, elle est rarement elle-même tout court.

La coutume d'indiquer qu'un tel appartient à un tel autre s'est maintenue dans le langage courant ; les paysans roumains demandent encore avec qui est parent quelqu'un, pour mieux l'identifier. Lorsqu'on s'adresse à des enfants on dit : « comment t'appelles-tu ? » et ensuite « à qui appartiens-tu ? » (*al cui eşti*).

Rarement, lorsque quelqu'un a des parents connus, par exemple un grand-père qui a été fonctionnaire de l'État et s'est rendu célèbre par une action quelconque, on les cite dans les actes ; « un tel, fils d'un tel et petit-fils d'un tel autre ». Plus rarement encore on cite les collatéraux ou les beaux-parents (par exemple lorsqu'ils sont concernés par une dotation, une vente, un héritage).

Les sobriquets apparaissent occasionnellement dans les actes et souvent comme s'ils signifiaient le nom de famille. Voilà le début d'un acte de 1720 où sont utilisés plusieurs procédés d'identification, parmi lesquels les sobriquets : « Nous les *vătaf* (chefs) des bouchers, Ianea vătaf, et Necula et Voico vătaf, et Neagu boucher, et Alexandru Zmeu (le dragon), et Constandin Lenbei, et Ion Baboi (fretin), et Voico Rogoz (laîche), et Tenii, et Oprea, et Coman, et Stanciul Strâmbul (le tordu), et Tudoran, et Oprea Pomană (aumône), et Manciul le fils de Mihul, et Stan Turturică (le tourtereau)... »[14]. Il est à remarquer aussi qu'on fait appel une seule fois à l'identification par le père, qui n'était pas nécessaire dans ce cas, car il s'agissait seulement de bouchers habitant une seule ville, et venus témoigner ensemble.

La fonction de quelqu'un dans l'État ou la profession est indiquée de préférence dans les villes et pour les seigneurs ; cela arrive rarement pour les simples paysans. Par contre, pour ces derniers, la situation de serf ou de paysan non asservi est notée, et plus souvent encore la localisation géographique ; « un tel du village un tel ». Rarement, pour les étrangers, on note la nationalité ; « un tel, Arménien », ce qui n'arrive jamais pour les Roumains.

Les citations collectives sont courantes : « un tel avec sa parentèle » (*cu tot neamul lui*), formule qui revient dans les prières de l'Église ; « un tel avec sa femme et ses enfants » lorsqu'il s'agit par exemple d'une affaire concernant la propriété de la maisnie ; « le lignage d'un tel », souvent descendants d'un personnage décédé, dont les héritiers ont à résoudre une question commune, concernant par exemple la propriété ou leur statut de servage; on cite aussi le village, souvent sous la forme de rassemblée villageoise (*obştea*). Je reviens dans la troisième partie sur l'explication de ces citations collectives.

[14] G. Potra, *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (1594–1821)*, p. 291.

Les noms de famille apparaissent tôt parmi les seigneurs[15]. Il s'agit d'abord d'une désignation de groupe, par exemple les Dudeştii, désignation qui prend ensuite pour chaque membre du groupe une forme au singulier, par exemple Nicolae Dudescu. Le nom du groupe tout entier est pris à un ancêtre du groupe, ou au village que le groupe des seigneurs possédait, ou au sobriquet donné à un ancêtre commun[16].

Le nom de famille s'impose d'abord parmi les seigneurs et ensuite parmi les paysans, d'abord parmi les citadins et ensuite dans les villages. « Jusqu'au XIX^e^ siècle les paysans sont notés dans les documents avec un nom unique, qui est un prénom, rarement un sobriquet comme Rătundul, Tălmaciu ; mais lorsqu'il est nécessaire de noter la quote-part d'un individu dans le cadre d'une propriété communautaire, on ajoute le patronyme, ou le nom du grand-père, de la mère, de la femme ou du frère, selon les nécessités juridiques »[17].

L'inscription des seigneurs avec leurs deux noms (de baptême et de famille) s'était imposée déjà au début du XIX^e^ siècle quand elle devient courante. Or, comme à cette date il ne s'agissait pas encore de l'introduction dans l'administration de l'État des modes d'administration occidentaux et que les registres d'état civil n'existaient pas, on peut affirmer qu'il s'agit d'un processus local. À ce processus d'origine ancienne et résultant de l'évolution de la vie sociale locale, vient s'ajouter une influence occidentale, qui prend une importance particulière surtout à partir du milieu du XIX^e^ siècle.

Il me paraît intéressant de signaler à cet égard une différence nette entre les villages et les villes, différence qui subsiste de nos jours encore et qui résulte de l'écart d'évolution existant au moment où l'utilisation du registre d'état civil devient obligatoire. Comme l'inscription dans ces registres suppose la notation du nom de famille et du prénom, les gens des villes, qui avaient en grande partie un nom de famille, ont pu faire l'opération facilement. Par contre, dans les villages, où le nom de famille ne s'était imposé que bien peu, on a inscrit comme nom de famille le nom de baptême du père. De cette manière on ne peut pas savoir lequel des deux noms de baptême est le nom de famille (par exemple Ion Nicolae – Jean Nicolas). Parfois, le sobriquet a été pris pour le nom de famille.

Avec le temps, les paysans, imitant les citadins, ont transformé le nom de famille ; ainsi, Nicolae Andrei devient Nicolae Andreiescu, mais la proportion des paysans dont le nom de famille a la forme d'un prénom est encore importante.

Un acte daté de 1813, rédigé à Bucarest, note ainsi les seigneurs : « Confirmant cet acte avec ma propre foi de prince, Io Ioan Gheorghie Caragea,

---

[15] N. A. Constantinescu, *Dicţionar onomastic românesc*, Bucarest, 1963, p. XXIII, affirme que le régime du nom double commence à s'imposer parmi les seigneurs à partir du XVI^e^ siècle. Il décrit aussi les origines diverses des noms de famille, p. 23-40.

[16] La capitale de la Roumanie a elle aussi une légende qui dit qu'elle a été fondée par un ancêtre appelé Bucur, dont les successeurs ont donné le nom de Bucureşti à la ville.

[17] N. A. Constantinescu, *Dicţionar onomastic românesc*, p. XXIII.

et avec la foi de mes chers fils, Gheorghie Caragea voevod, Constantin Caragea voevod, ayant comme témoins les très honnêtes et fidèles seigneurs, membres de mon *divan* (gouvernement), pan Costandin Filipescul vel ban, pan Radul Golescul vel dvornec... pan Grigorie Brâncoveanu vel vistiiar, pan Grigorie Ghica vel logofat... pan Radul Slătinean vel dvornec... pan Dumitraşco Racovită vel dvornec... pan Istrate Creţulescul vel dvornec..., pan Gheorghie Slătinean vel logofăt... » et la liste continue en citant les seigneurs de la même manière[18]. À une seule exception, on cite le nom de baptême, le nom de famille, la fonction, et on fait précéder le tout par le *pan*, ayant la signification de « monsieur ».

Les serfs roumains ou les esclaves tziganes peuvent être cités en groupe comme « les serfs de tel seigneur », ou « les Tziganes de tel seigneur », habitant tel village.

3. L'identité pour les paysans et les gens du passé ; la prééminence du groupe sur l'individu

Dans leur manière caractéristique de penser, les paysans du passé faisaient toujours appel à différentes catégories pour classer les individus. La première catégorie à être citée dans la vie de tous les jours est l'unité sociale la plus petite, la maisnie ; elle comprend le groupe domestique (composé d'un seul ménage chez les Roumains[19], de plusieurs chez les Slaves du Sud[20] et les Albanais[21]), avec sa maison et sa propriété.

Les membres d'une telle maisnie sont solidaires à de nombreux points de vue ; ils payent ensemble les impôts, ils habitent et travaillent ensemble, ils ont le même statut de paysans asservis ou non asservis, ils s'installent souvent ensemble dans l'église et ils s'enterrent ensemble, ils fêtent en commun leur saint patron. La propriété elle-même appartenait dans le passé au groupe, et ceci est vrai non seulement pour les Slaves du Sud ou les Albanais, mais aussi pour les Roumains, car le chef de la maisnie – le père – qui est apparemment le propriétaire des terres n'a pas le droit d'aliéner la propriété mais doit la transmettre à ses fils selon des règles préétablies. Les devoirs envers le seigneur ou l'État sont fixés toujours par maisnies.

Lorsqu'un enfant naît, il a certaines relations avec ceux qui l'entourent, relations qui sont en rapport avec la parenté. Un même individu, peut être fils,

---

[18] G. Potra, *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (1594–1821)*, p. 679.
[19] P. H. Stahl, « Groupe domestique, maison, maisnie », dans *In memoriam António Jorge Dias*, t. II, Lisbonne, 1974, p. 401-413.
[20] Id., « Deux communautés villageoises en Europe du sud-est », dans R. Cresswell (éd.), *Éléments d'ethnologie*, t. I, Paris, 1975, p. 249-269 ; É. Sicard, *La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Paris, 1949.
[21] S. C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Rome, 1941 (éd. originale : Sh. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Scutari, 1933).

frère, cousin, etc., et il possède donc tout autant d'attributs de parenté qu'il a de parents. Mais, une bonne partie de ces relations de parenté sont interprétées à travers l'appartenance à une certaine maisnie. Ainsi, les relations de mariage, de parrainage, ou la fraternité d'adoption par exemple, ne concernent pas seulement celui qui les effectue, mais toute sa maisnie. Cette solidarité de groupe est interprétée d'une manière stricte par les paysans ; chez les Slaves du Sud par exemple, si nombreux sera le groupe domestique et si éloigné le degré de parenté réel entre ses membres, aucun mariage n'est permis entre eux.

Au moment où le groupe qui habite une maisnie arrive à avoir un nom collectif (celui qu'on appellera plus tard nom de famille), ce nom sera en fait le nom de la maisnie. Ceci est rendu évident par les observations faites en divers endroits de la Péninsule Balkanique, étant confirmé d'une manière répétée.

Une enquête effectuée en Roumanie entre les deux guerres mondiales (dans le village Drăguş de Transylvanie), étudie les noms pris par les partenaires à l'occasion du mariage. La coutume veut que la femme s'installe dans la maisnie du mari ; à cette occasion elle prend le nom de « famille » du mari, en fait celui de la maisnie du mari. Mais comme une maisnie ne doit jamais disparaître et comme il n'y a pas dans tous les ménages de garçons, il arrive qu'une fille doive rester dans la maisnie de ses parents. Son mari vient dans ce cas s'installer chez elle, enfreignant la coutume et provoquant un changement dans la transmission du nom. L'enquête effectuée à Drăguş trouve 69 cas dans lesquels le mari était venu chez la femme. Sur ce chiffre, 45 maris prennent le nom de famille de leur femme comme nom de famille, abandonnant le leur ; dans 8 cas ils gardent leur propre nom de famille y ajoutant celui de la maisnie de leur femme ; dans 7 cas la femme conserve son nom et l'homme aussi, ce qui représente quand même une entorse à la règle ; enfin, les autres cas représentent des situations isolées. Dans 6 cas la femme vivait dans la maison du premier mari décédé, et portait son nom ; le deuxième mari, une fois installé dans la maisnie de la femme, prend le nom de famille du premier mari[22].

Un processus similaire se déroule en rapport avec d'autres éléments d'identité qui appartient au groupe domestique de la maisnie. C'est le cas des sigles de propriété qui sont des sigles par maisnie et non par individu et qui se transmettent dans le cadre de la maisnie. On les voit sur les objets de la maison, sur les tissus, sur les arbres dans la forêt, sur les animaux.

On constate donc que dans la vie courante du village, là où tous les individus se connaissent entre eux, chacun est classé d'après la maisnie à laquelle il appartient. A cet égard les hommes changent rarement leur classement, les femmes souvent car le mariage normal est patrilocal.

---

[22] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. II, Bucarest, 1959, p. 132. La même situation se retrouve chez les Slaves du Sud : F. Demelić, *Le Droit coutumier des Slaves méridionaux d'après les recherches de M. V. Bogišić*, Paris, 1876, p. 30 *sq*.

Toujours à l'intérieur du village entrait en ligne de compte un deuxième critère, qui donnait une identité et classait les individus. Dans la plupart des villages on voit qu'il y a des noms de famille qui se répètent ; plusieurs maisnies portent le même nom et se considèrent habituellement comme apparentées entre elles. Chez les Slaves du Sud ces groupes forment un *bratstvo* « phratrie », appelée *vllazni* par les Albanais. Dans un cas et dans l'autre, ces groupes apparentés pouvaient occuper un même quartier ou former un seul hameau, avaient certains droits communs sur la propriété villageoise, et gardaient des relations étroites d'entraide.

Chez les Roumains, le lignage (*neam*) a eu un rôle important au moment où la propriété communautaire du village devient peu à peu une propriété par maisnie, au moins en ce qui concerne les terres arables. Partagées à un moment ou à un autre en parties égales entre les hommes, les propriétés se transmettaient aux descendants masculins, qui gardaient en même temps le nom du premier propriétaire dont ils héritaient les droits. Ainsi les successeurs d'un ancêtre Andrei étaient les Andreieştii, ceux d'un ancêtre appelé Ion, étaient les Ioneştii. On désigne couramment les ancêtres du nom de *moşi*, qui veut dire en même temps personne âgée et ancêtre.

Toutes les terres arables d'un village sont ainsi partagées par *moşi*, les héritiers et descendants d'un tel *moş* portant le même nom. Lorsque les partages des terres arables deviennent durables, le territoire lui-même porte le nom du groupe à qui il appartient[23]. Chacun est lié dans ce cas à un groupe du village, porte le nom du groupe et a une parcelle dans la partie attribuée au groupe.

Il est évident que dans ce cas aussi, seuls les membres d'un village pouvaient connaître la situation de chacun, et classaient donc chaque individu comme appartenant à telle maisnie et à tel lignage.

À un niveau plus élevé, celui du village, il arrive que tous les gens se considèrent comme les descendants d'un ancêtre commun ou de plusieurs frères (ce qui revient au même). Ils portent donc un seul nom, celui du village, lié à celui du fondateur. L'élément de consanguinité, si important pour justifier les droits de quelqu'un à la propriété, devient un élément d'identité et cette fois non seulement à l'intérieur du village lui-même, mais à l'extérieur aussi, car il est perçu comme tel par les villages voisins.

Si on remonte vers des organisations sociales encore plus complexes, on trouvera les mêmes croyances. Ainsi, les descendants d'un fondateur légendaire forment une tribu (comme c'est le cas chez les Slaves du Sud ou les Albanais) ou

[23] Gh. Filip présente clairement un tel exemple dans « Analiza etnografico-istorică a unui trup de moşie », *Revista de etnografie şi folclor* 11, nº 1, 1966, p. 61-68. Un exemple classique concernant une petite ville nous est fourni par C. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeştilor. Din cele mai vechi timpuri până la 1918*, Bucarest, 1969.

une confédération villageoise (*ţară* « pays ») chez les Roumains. Là encore, l'identité de quelqu'un est liée à son appartenance à un seul groupe de parenté, à un même sang, à des éléments de propriété communautaire.

Le souvenir d'un héros fondateur est donc général, à tous les niveaux. Mais, à mesure qu'on a affaire à des groupes plus complexes, ce fondateur devient plus hypothétique et la consanguinité plus improbable. L'étude historique nous permet de constater qu'il est bien rare de rencontrer un groupe nombreux et entièrement homogène, descendant d'un seul ancêtre. Cvijić le dit clairement : « On a supposé (Dučić, Medaković, Rovinski) que chaque tribu rascienne et montenégrine dérive d'un aïeul commun et qu'elle s'est formée par filiation. Cette opinion n'était que l'expression de la tradition populaire, d'après laquelle tous les membres de la tribu des Vasojević descendraient d'un ancêtre qui s'appelait Vaso et qui s'égara, après la bataille de Kossovo, dans la région de la Lijeva Reka, en Monténégro ; les Piperi dériveraient de l'ancêtre Pipo, les Bjelopavlici – de Bijeli Pavle, etc. D'après les recherches indiquées plus haut et partiellement publiées dans les *Naselja*, ceci n'est exact que jusqu'à un certain point. Il y a bien dans chaque tribu quelques anciennes familles apparentées entre elles, qui en forment le noyau. Mais autour de ce noyau se sont groupés de nouveaux venus, d'origine tout à fait différente, formant les *bratstva* et les restes des anciennes tribus. C'est plutôt par agglomération que par filiation que ces tribus se sont formées »[24].

De très beaux exemples de telles légendes ont été enregistrés partout dans les régions balkaniques[25]. Ceux publiés par Hahn dans la première moitié du XIX^e^ siècle et concernant les Albanais sont particulièrement intéressants, car ils partent d'un fondateur unique de la tribu et descendent ensuite vers les phratries, les villages, les hameaux. A chaque étape, chaque unité sociale a un fondateur dont elle porte le nom[26].

L'identité à travers la maisnie ou le lignage était donc perçue au niveau du village, c'est-à-dire par ceux qui connaissaient individuellement les personnes composant un hameau ou un village. Au niveau de la tribu ou de la confédération villageoise on ne percevait plus l'identité des gens à travers leur maisnie ou leur lignage, car on ne les connaissait pas individuellement. Les autres villages savaient seulement qu'une certaine personne appartient à un certain village ; la tribu ou la confédération villageoise savaient qu'un individu appartient à telle tribu ou telle confédération villageoise. A ce niveau, la connaissance de tous les

---

[24] J. Cvijić, *La Péninsule Balkanique. Géographie humaine*, Paris, 1918, p. 320. H. H. Stahl (*Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. II, p. 54 *sq*.) présente les théories concernant les fondateurs de village chez les Roumains.

[25] L'ouvrage publié par J. Erdeljanović (*Stara Crna Gora. Etnička prošlost i formiranje crnogorskih plemena*, Belgrade, 1911) est à cet égard exemplaire.

[26] J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, I. Heft, Jena, 1854, p. 183 *sq*. ; les textes sont traduits en français par M. Chopin, *Bosnie, Servie, Herzégovine, Slavonie, Illyrie, Croatie, Dalmatie, Monténégro, Albanie*, Paris, 1856, p. 131 *sq*.

individus, pratiquement impossible, a imposé l'utilisation d'autres éléments d'identité.

Il s'agit principalement de l'aspect extérieur de quelqu'un ; le costume porté, la coiffure, les objets portés, constituent tout autant d'éléments d'identification[27]. Ceci était possible grâce à la situation généralement répandue dans le passé, quand on trouvait dans chaque village, ou dans chaque tribu, un costume identique. On ne doit pas non plus oublier que dans certaines conditions, surtout dans les villes, le costume était imposé aux habitants par les autorités. Certaines couleurs leur étaient réservées, d'autres leur étaient interdites (le vert par exemple, interdit aux chrétiens et aux israélites de Constantinople et porté par les musulmans) : « ...La mode, qui change, presque aussi périodiquement que les saisons, la physionomie de l'Europe chrétienne, est fixée invariablement chez les Turcs. On doit comprendre que dans l'empire turc la barbe, les larges simarres, les coiffures élevées, la majesté du costume des sociétés patriarcales, se sont conservées et dureront autant que les Orientaux, dont l'esprit rend petit tout ce qui paraît grand au premier coup d'œil. Ils n'apprennent, ils n'oublient, ils ne modifient et ne changent rien. Les castes et les corporations ont leurs couleurs, leurs bonnets et leurs chaussures déterminés par des statuts ; de façon que, tout étant réglé, rien ne se perfectionne, parce que rien ne peut varier. » Cette affirmation de Pouqueville[28], faite au début XIX^{e} siècle, est confirmée par maints autres témoignages, ainsi celui de Guys : « Les Grecs attachés à leur habillement le distinguent de tous ceux que portent dans leur pays les femmes d'une autre nation, quoiqu'il soit à peu près le même. Ainsi l'on reconnaît aisément une femme arménienne, turque, juive, etc. Une femme égyptienne est encore plus remarquable, et son habillement aux yeux des Grecs paraît tout à fait étrange »[29]. Charles Yriarte publie un règlement de la république de Raguse, où de nombreuses interdictions et recommandations concernant le costume sont imposées aux habitants[30].

D'autres éléments accessoires pouvaient aider ; ainsi, la langue parlée, mais sa portée est réduite car à travers elle on peut distinguer exclusivement les groupes ethniques entiers et seulement si on est près de celui qui parle. Dans les foires on distingue parfois les gens d'après les objets qu'ils vendent ; par exemple dans les foires de Roumanie on distingue les potiers d'après leur marchandise, la poterie ayant des traits caractéristiques pour chaque village.

---

[27] L'étude de Petr Bogatyrev est exemplaire à cet égard : *The fonctions of folk costumes in Moravian Slovakia*, The Hague – Paris, 1971.
[28] F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, Paris, 1826, t. VI, p. 114.
[29] P. A. Guys, *Voyage littéraire de la Grèce*, Paris, 1776, t. I, p. 67.
[30] C. Yriarte, *Les Bords de l'Adriatique et le Monténégro*, Paris, 1878, p. 329–330.

Rares parmi les Roumains, les tatouages deviennent fréquents parmi les Albanais et une partie des Slaves du Sud[31] ; certains des groupes Aroumains les utilisent aussi.

De nos jours encore, là où des populations d'origine diverse habitent ensemble ou à côté, on distingue les uns des autres par tous les éléments de leur vie ; organisation de l'habitat, organisation de la cour, aspect de la maison, parfois seulement des signes extérieurs posés sur les maisons spécialement pour se distinguer, les objets de l'intérieur. Mais l'analyse de ces aspects, bien que significative pour notre sujet, nous conduirait trop loin.

La nécessité pour les paysans et en général les habitants du passé de savoir à qui ils avaient affaire au moment où ils rencontraient quelqu'un était vitale. Dans l'ignorance, on risquait de vouloir épouser une fille avec laquelle le mariage était exclu ou de rencontrer quelqu'un qui avait à régler une vendetta contre votre groupe, ou bien d'entrer en contact avec quelqu'un d'une autre confession, ce qui pouvait vous souiller. Tout ceci nous explique pourquoi les paysans non seulement respectaient pour eux-mêmes les règles qui aidaient les autres à les classer rapidement dans le groupe auquel ils appartenaient, mais observaient en même temps avec soin les détails pouvant leur révéler l'identité du groupe dont faisaient partie ceux qu'ils rencontraient.

Résumant, on constate que l'identité prend de multiples formes, selon les occasions, et que chaque individu possède en même temps de multiples identités. Pour les uns il est membre d'une maisnie, pour les autres d'un lignage, d'un village, d'une tribu, d'un groupe ethnique.

Ce caractère multiple et variable de l'identité découle directement du rapport entre celui qui est identifié et celui qui identifie. Cette relativité est d'ailleurs en concordance avec d'autres phénomènes. Ainsi, un exemple typique est celui de la vendetta : si quelqu'un est tué par un membre de sa propre maisnie, l'affaire concerne la maisnie exclusivement ; s'il est tué par quelqu'un appartenant à une autre maisnie, la vendetta concerne les deux maisnies ; s'il est tué par le membre d'une autre phratrie, la vendetta concerne deux phratries, celles auxquelles appartiennent la victime et le meurtrier ; si le meurtrier appartient à une autre tribu, l'affaire concerne les deux tribus. Et, comme dans un très bel exemple relaté par Cyrille[32], si un Albanais tue un Monténégrin, la vendetta oppose les Albanais et les Monténégrins. À la question « quelle est l'identité du criminel ? » on répondra « quelqu'un d'une telle maisnie, ou d'une telle phratrie, ou d'une telle tribu, ou d'une telle nation », selon l'appartenance des deux personnages à une formation sociale ou à une autre.

---

[31] Mary Edith Durham leur consacre un chapitre spécial dans son ouvrage *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, Londres, 1928.

[32] Cyrile [Adolphe d'Avril], *La France au Monténégro d'après Vialla de Sommières et Henri Delarue. Récits de voyages publiés et complétés par Cyrille*, Paris, 1876, p. 101 *sq*.

L'identité sociale, prééminente dans la vie des villages du passé, est classificatoire ; les individus apparaissent comme membres d'un groupe. Son rôle est important car elle détermine les droits et les obligations de chacun, de même que ses relations sociales.

L'identité sociale s'oppose ainsi à l'identité spirituelle, avec ses implications religieuses et magiques, qui est éternelle, invariable, unique. Les deux sont nécessaires, mais chacune à des moments différents, les gens faisant appel alternativement à l'une ou à l'autre selon les situations.

LES NOMS DES PRINCES ROUMAINS

La place du nom dans la définition de l'identité, telle qu'elle apparaît chez les Roumains, a constitué l'objet de deux de mes précédents articles[1] ; le deuxième a touché aussi à quelques aspects concernant les princes et les seigneurs roumains. Le sujet était seulement ébauché ; je le reprends ici dans l'intention de mettre en lumière quelques-uns des aspects les plus importants des noms princiers roumains, tout en les situant dans un cadre plus large, car aucun de ces aspects ne caractérise uniquement les Roumains, ni uniquement les couches supérieures de la société. Le rapprochement avec d'autres régions européennes et l'ensemble des couches sociales est nécessaire.

L'idée essentielle, qui traverse d'un bout à l'autre l'étude des noms lorsque l'on observe la question du point de vue du sociologue et également de l'historien, est que jadis il y avait une identité entre le nom et la personne qui le porte. Il n'y a qu'à voir la quantité d'informations qui nous sont données par la religion et la magie sur les noms pour comprendre qu'on se trouve devant une relation étroite entre une personne et son nom. Connaître son nom signifie avoir le pouvoir d'agir sur la personne qui le porte ; changer de nom signifie échapper à une certaine identité et en acquérir une autre. Les cosmogonies du passé qui décrivent la création du monde et des êtres qui le peuplent nous disent que les créateurs nomment les êtres créés[2]. Ainsi, dans la Bible même, Dieu a appelé le jour « jour », le ciel « ciel », la mer « mer » (*Genèse*, 1). La création définit les formes, les fonctions et donne les noms.

Il y a des noms qu'on cache et les contes roumains en offrent des exemples significatifs ; certains noms ne doivent pas être prononcés, tel celui du diable, qu'on appellera « l'impur », « le mauvais ». Prononcer le nom d'un être malfaisant signifie risquer de le voir apparaître.

L'observation des noms des princes roumains, tels qu'on les connaît pour les deux provinces de la Valachie et de la Moldavie, permet de retrouver des aspects typiques pour l'étude des noms ; ainsi la place importante par leur fréquence de certains noms ; ainsi la relation entre une fonction et un nom, ou les changements des noms et leurs règles. Parmi les aspects qui pourraient être

---

[1] P. H. Stahl, « Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques », dans *L'identité*, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, Paris, 1977, p. 387-404 [étude reprise dans ce volume] ; id., *Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales* [= *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 1], Paris, 1979, p. 144-169.

[2] *La naissance du monde*, Paris, 1959 (Sources orientales, 1).

évoqués dans cette étude je me limite à quelques-uns seulement, laissant de côté ceux que les linguistes observent d'habitude.

1. La fréquence des noms

Nom de baptême (personnel) et patronyme (de famille) peuvent également être observés à travers leur fréquence, mais les résultats ont une autre interprétation selon qu'il s'agit des premiers ou des deuxièmes ; ce sont les noms personnels qui m'intéressent ici. L'étude de tout groupe humain bien structuré, s'il a une tradition de vie en commun assez longue, permet de constater qu'un nombre relativement petit de noms couvre la moitié du total des personnes de ce groupe[3]. Au village roumain de Belinţ, au Banat, j'ai calculé que parmi 914 hommes 253 s'appellent Ioan, 184 Constantin et 136 Dimitrie ; ensemble ils représentent 62,7 % du total. Les 952 femmes du même village portent les noms d'Elena (285 cas), de Maria (262 cas) et de Livia (88 cas); leur total représente 66,6 %[4].

Dans la vallée du Sebeş, 50,7 % des habitants portent les noms de Ion, Nicolae, Vasile, Gheorghe[5]. Au village de Purcăreţi, sur 637 personnes, 62,8 % portent les noms de Ion, Nicolae et Gheorghe et ceux féminins de Maria, Elisabeta, Ana, Ioana[6]. En Grèce, « environ 40–50 % des personnes de sexe masculin de tout échantillon se regroupent sur six prénoms... Lorsque les échantillons sont plus restreints, mais plus homogènes et plus exhaustifs (villages, bergeries d'une même région, clans) la concentration sur les premiers six prénoms s'accentue et dépasse la fourchette des 50–60 %. Par contre, la variété tombe à environ le tiers de celle constatée dans les grands échantillons urbains »[7]. Les règles suivies dans la répartition des noms en Grèce ressemblent à celles observées en Roumanie, dans les autres pays balkaniques aussi. Cette concentration autour de quelques noms est d'ailleurs un phénomène courant européen.

Dans les pages qui suivent, la fréquence des noms portés par les princes roumains est suivie séparément, en trois groupes distincts : la Valachie (du début jusqu'aux princes phanariotes), la Moldavie (du début jusqu'aux princes

---

[3] Voir aussi Al. Graur, *Nume de persoane*, Bucarest, 1965, chap. V.
[4] *Ancheta monografică în comuna Belinţ*, Timişoara, 1938, p. 308.
[5] A. Stan, « Frecvenţa numelor de persoane masculine în Valea Sebeşului », *Cercetări de lingvistică* 2, 1957, p. 267-279.
[6] S. Cristureanu, « Prenumele locuitorilor din satul Purcăreţi, raionul Sebeş », *Cercetări de lingvistică* 5, 1960, p. 103-109.
[7] N. Vernicos, « La structure des prénoms dans la société grecque en tant qu'instrument pour l'étude de certains phénomènes sociaux », dans *Actes du I^er^ congrès international d'ethnologie européenne, Paris, août 1971*, Paris, 1973, p. 188-189. Voir aussi : P. A. Bialor, « What's a Name? Aspects of thé Social Organization of a Greek Farming Community related to Namig Customs », dans W. Lockwood (éd.), *Essays in Balkan Ethnology*, Berkeley, 1967, p. 95-108 ; D. Oikonomidis, « Onoma kai onomatotesia eis tas doxasias kai siniteias tou Ellinikou laou », *Laografia* 20, 1962.

phanariotes) et l'époque phanariote. Sont inclus dans le calcul les noms portés lorsque les princes s'installent sur le trône et non pas les noms portés à leur naissance, car les premiers seulement sont significatifs pour la fonction de prince. Le même prince est noté une seule fois, même s'il a régné plusieurs fois. J'ajoute aux noms des princes ayant effectivement régné les noms choisis par des candidats malheureux au trône. J'inclus dans les deux provinces les noms de baptême des princes venus de la province voisine (de Valachie en Moldavie ou le contraire) qui viennent avec des noms typiques de leur province d'origine ; étant due la rareté de ces situations, elles ne pèsent pas sur les pourcentages.

VALACHIE jusqu'en 1714						MOLDAVIE jusqu'en 1711				
(siècle)	XIII^{e}	XIV^{e}	XV^{e}	XVI^{e}	XVII^{e}	(siècle)	XIV^{e}	XV^{e}	XVI^{e}	XVII^{e}
Litovoi	1					Dragoş	1			
Seneslau	1					Sas	1			
Bărbat	1					Balc	1			
Tihomir	1					Bogdan	1	1	3	
Basarab		1	3			Laţcu	1			
Nicolae		1				Petru	1	2	3	
Alexandru		1	1	2	2	Roman	1	1		
Vladislau		1	1	1		Ştefan	1	2	5	4
Radu		1	2	8	6	Iuga	1			
Dan		1	1			Alexandru		2	3	4
Mircea		1	2	3		Iliaş		1	1	2
Vlad(-duţ)			4	4		Aron		1	1	
Mihail			1	1		Iancu			1	
Mihnea				2	2	Ioan			5	
Neagoe				1		Ieremia			1	
Teodosie				1	1	Mihai			1	2
Moise				1	1	Simion				1
Pătraşcu				1	1	Constantin				3
Petru				2	2	Radu				1
Ştefan				1	1	Mihnea				1
Simion					1	Gaspar				1
Şerban					3	Miron				1
Gavril					1	Moise				1
Iliaş					1	Vasile				1
Leon					2	Gheorghe				3
Matei					1	Şerban				1
Constantin					2	Eustratie				1
Gheorghe					2	Dumitru				3
Grigore					1	Antonie				1
Antonie					1	Antioh				1

Ce ne sera pas le cas pour les phanariotes, où je mets ensemble ceux ayant régné dans les deux provinces, situation fréquente, et qui viennent tous avec des noms du Phanar (Constantinople) ne changeant pas leur nom de baptême lors de l'installation sur le trône pour prendre des noms de princes typiquement locaux.

Dans le tableau précédent je classe par siècles les noms des princes en indiquant le nombre de foi où un nom apparaît. Le tableau concernant la Valachie voit les noms du XIII^e^ siècle disparaître. Le nom de fondateur (Basarab) se maintient jusqu'au XV^e^ siècle et ensuite se transforme et devient patronyme (Neagoe Basarab par exemple) ; Alexandru se maintient sans jamais devenir important. Les noms essentiels, qui restent importants sont deux : Vlad[islav] et Radu qui, parus au XV^e^ siècle, continuent pendant des siècles à être portés par les princes qui revendiquent le trône valaque. Les premiers cinq noms par leur fréquence sont Radu – 17 fois, Vlad[islav] – 11 fois, Alexandru et Mircea – 6 fois chacun, Mihnea – 4 fois; ils représentent 52 % du total des personnes l'ayant porté.

Les cinq premiers noms de Moldavie sont : Ştefan – 12 fois, Alexandru – 9 fois, Petru – 6 fois, Bogdan et Ioan – 5 fois chacun ; ils représentent 49 % du total.

On note la différence nette entre les noms de princes dans les deux provinces ; un seul nome figure également parmi les plus fréquents dans les deux – Alexandru. Généralement connu par les maisons princières ou royales européennes, il semble être lié non pas au nom d'un saint vénéré partout, mais au renom fabuleux d'Alexandre le Macédonien, qui fascine depuis l'Antiquité. Dans les deux provinces on trouve parmi les noms les plus prestigieux, quelques-uns liés aux origines et qui ont eu le temps de se maintenir longtemps pour atteindre par leur fréquence une position importante. En Moldavie, il est évident que le renom des deux grands princes du passé, Alexandru le Bon (*cel Bun*) et Ştefan le Grand (*cel Mare*) ont joué un rôle important en tant que noms de princes. Une situation particulière a en Moldavie le nom de Ioan (Jean) paru tardivement et qui se maintient durant le XVI^e^ siècle seulement. La fin tragique et le règne court des princes l'ayant porté expliquent peut-être sa disparition prématurée. C'est peut-être aussi le cas du nom de Mihai en Valachie ; en effet, la fin tragique et le règne court de Mihai Viteazul (Michel le Brave), malgré son panache, ses qualités militaires, son renom dans la Péninsule Balkanique ou son reflet dans le folklore, ont été effacés par son destin.

Choisir le nom d'un prince ayant eu de la chance et non pas celui d'un prince trahi par la chance doit avoir joué fortement, si on tient compte de l'idée énoncée au début de l'article, la correspondance entre le nom et le destin de la personne qui le porte. Dans une intéressante étude dédiée aux noms en Russie, Nikonov[8] affirme par exemple que « le nom d'un porteur triomphant devient comme un mot d'ordre, il est donné à ses héritiers de même que la gloire des porteurs précédents et il est utilisé comme argument politique, argument qui légitime les aspirations au trône ou une promission pour des victoires à venir, etc. jusqu'à ce qu'un héritier incompétent discrédite le nom. Le succès de Ivan Kalita,

[8] V. A. Nikonov, « The Personal Name as a Social Symbol", *Soviet Anthropology and Archaeology* 10, n° 2, 1971, p. 173.

qui réunit les terres habitées par les Russes, détermine la répétition de ce nom parmi ceux qui réclament le pouvoir (le titre de Monomakh), jusqu'à ce que le sort peu enviable de Ivan V et Ivan VI repousse ceux qui veulent les imiter. Après Pierre le Grand (Pierre I[er]) le nom de Pierre devient populaire. Pierre II et Pierre III occupent brièvement le trône et effacent la popularité du nom dans la dynastie régnante ». Martin Heinzelman constate la même chose chez les Romains de l'Antiquité : « L'extrême sévérité des familles dirigeantes vis-à-vis de l'utilisation des noms nous est montrée par la décision de quelques-unes d'entre elles, de supprimer pour toujours certains praenomina de la liste de leurs prénoms héréditaires, parce que leurs porteurs avaient vécu de manière indigne. Dans le cas de Marc Antoine par exemple, ce fût le Sénat qui interdit pour toujours à la famille des Antonii de porter le prénom Marcus »[9]. Dans la tribu slave des Kuči, au Monténégro, si le porteur d'un a eu de la malchance, le nom sera évité car il porte aussi aux autres le malheur[10].

La perte des anciens noms est visible lors de l'installation stable des princes phanariotes dans les provinces roumaines. Pour les raisons invoquées plus haut je traite les noms phanariotes ensemble et les résultats sont les suivants : Alexandru – 8 fois ; Constantin – 7 fois ; Ion – 6 fois ; Nicolae, Grigore et Scarlat – 3 fois chacun ; Mihail – 2 fois ; Ştefan, Matei, Emil, Teodor, Gheorghe – 1 fois chacun. La rupture avec le passé est nette ; Alexandru est le seul qui se maintient important et occupe même la première place. Venus de Constantinople, où la tradition chrétienne et politique avait ses propres caractéristiques, les princes grecs viennent avec leurs noms et ne changent pas. Changement d'histoire, changement de dynasties, correspondent donc avec changement de noms ; la situation confirme ce que l'analyse d'autres aspects de la vie de cette époque permet de constater pour la même époque, c'est-à-dire celui d'un changement profond.

Le regroupement de noms autour de quelques-uns se manifeste encore plus fortement ici ; en effet, seulement les trois premiers par leur fréquence (Alexandru, Constantin et Ion) totalisent 57 % du total des noms des 37 princes (ici aussi un prince ayant régné à plusieurs reprises a été noté une seule fois).

2. La christianisation des noms

En observant l'évolution par siècles des noms dans les deux premiers tableaux, on s'aperçoit du fait qu'au début il y a des noms qui ne sont pas liés à des saints chrétiens importants ni même à aucun saint. Plus le temps passe et plus cette situation change et les noms qui correspondent aux noms de saints chrétiens importants se multiplient. Les études détaillées sur les noms des différentes

[9] M. Heinzelman, « Les changements de la dénomination latine à la fin de l'Antiquité », dans G. Duby et J. Le Goff (éd.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977, p. 20.
[10] E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde*, t. I, Teil. *Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin, 1961, p. 51.

couches sociales de la Roumanie, et ceci à travers les siècles, manquent ; il m'est donc difficile de donner une réponse complète. Aussi ai-je procédé à quelques sondages qui, sans résoudre le problème, permettent au moins d'étayer des hypothèses.

Le premier sondage est fait sur un volume qui comprend les documents de la révolution paysanne de 1907[11] ; les noms sont choisis au hasard parmi les documents concernant la Valachie et comprennent des noms de paysans, de citadins aussi. J'ai calculé (sur 232 porteurs de noms) deux aspects, d'abord pour identifier les cinq noms plus fréquents :

Ion ..... 57 fois
Constantin ..... 20 fois
Dumitru ..... 19 fois
Gheorghe .....17 fois
Nicolae .....11 fois

Au total ils représentent 53 % de l'ensemble des porteurs de noms. J'ai ensuite compté les personnes qui portent des noms de princes fréquents dans l'histoire des deux provinces roumaines et j'ai trouvé :

Alexandru ..... 7 fois
Ştefan ..... 6 fois
Radu ..... 2 fois
Vlad ..... 1 fois

Au total ils représentent approximativement 6 % du total des porteurs de noms.

J'ai procédé de la même manière avec des noms notés dans les actes concernant la révolution de 1848[12] et toujours pour la Valachie. Les résultats sont significatifs car ils confirment les résultats obtenus pour 1907, c'est-à-dire :

Ion ..... 25 fois
Constantin ..... 21 fois
Gheorghe ..... 12 fois
Nicolae ..... 11 fois
Dumitru ..... 9 fois

Par rapport au total des 159 noms notés, ces cinq premiers représentent par leur fréquence 51 %. Les noms historiques des princes roumains (Alexandru – 6 fois, Radu – 6 fois, Ştefan – 5 fois, Vlad – 0) sont portés par approximativement 11 % des personnes. En rapportant les cinq plus importants noms de 1907 et de 1848 (qui sont les mêmes à ces deux dates) aux noms passés des princes roumains, je trouve qu'ils représentent pour la Moldavie 18 % et pour la Valachie 6 %; ces chiffres, relativement réduits, ne permettent pas de faire des calculs par siècle, mais il est évident que ces cinq noms, dominants aux XIX^{e} et XX^{e} siècles,

[11] A. Oţetea, I. Popescu-Puţuri (éd.), *Documente privind marea răscoală a ţăranilor din 1907*, vol. IV, Bucarest, 1986.
[12] M. Dogaru, A. Stan (éd.), *Documente privind revoluţia de la 1848 în Ţările Române*, Bucarest, 1983.

commencent à s'imposer tard et remplacent progressivement les anciens noms, dominés par leur origine lointaine slave surtout.

En analysant un volume de documents de la Valachie rédigés vers le milieu du XVI^e^ siècle[13], et en notant les noms inscrits dans les 30 premiers, j'ai trouvé 108 noms de personnes et 176 porteurs de ces noms, représentants surtout des couches sociales supérieures (les noms de princes ne sont pas inclus ici) ; chaque personne a été notée une seule fois (par exemple les ministres d'un prince qui signent plusieurs actes n'apparaissent ici qu'une seule fois). Les noms dominants parmi les princes valaques (Radu, Vlad, Alexandru, Mircea, Mihnea) sont au nombre de 15 et représentent 8 %. Quant aux porteurs des noms dominants aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, ils sont au nombre de 9 et représentent 5 %.

L'analyse d'un volume de documents de Moldavie de la même époque – milieu du XVI^e^ siècle[14] – m'a permis de trouver dans les 30 premiers documents 92 noms et 142 porteurs de ces noms. Les noms les plus fréquents chez les princes de Moldavie (Ştefan, Alexandru, Petru, Bogdan, Ioan) représentent 19 %, proportion bien plus importante qu'en Valachie. Quant aux noms qui dominent aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, ils représentent 15 %, proportion elle-aussi plus importante qu'en Valachie.

On constate aussi que les noms des princes comprennent plus souvent des noms « étrangers » que parmi les noms trouvés dans les documents du XVI^e^ siècle (l'échantillon choisi), où les noms roumains dominent, d'autant plus facilement que souvent on note comme nom un qui ne peut pas être un nom de baptême (Buzea, Albul, Cupcea, Lupe, Grozavu, etc.) mais qui s'était imposé comme nom principal des personnes citées dans les documents. Si on observe maintenant la présence des noms les plus fréquents aux XIX^e^ et XX^e^ siècles (Constantin, Ion, Cheorghe, Dumitru, Nicolae) on trouve qu'ils représentent parmi les phanariotes 46 % des cas, proportion tout à fait significative. Peut-on conclure que les phanariotes ont eu une telle importance qu'ils ont réussi à changer le système des noms roumains, et jusqu'aux noms paysans ? Je crois que la réponse doit être trouvée ailleurs, même si une réponse complète suppose l'étude de l'ensemble des documents, études qui manquent. Les données qui précèdent nous permettent au moins de faire l'hypothèse suivante : les Roumains ont traversé une longue période où leur culture était basée sur l'alphabet cyrillique et sur la langue slave, dans les documents de l'État comme aussi dans l'Église, donc dans les deux facteurs essentiels pour la culture écrite du passé. Progressivement, l'influence lointaine des cultures sud-slaves s'estompe ; le processus qui mène à la rédaction en langue roumaine des livres et des documents est bien connu ; il a dû s'accompagner par une présence de plus en plus importante du rôle de l'Église et

[13] D. Mioc et M. Chiper (éd.), *Documenta Romaniae Historica*, B. *Ţara Românească*, vol. V *(1551-1565)*, Bucarest, 1983.
[14] *Documente privind istoria României, veacul XVI*, A. *Moldova*, vol. XI *(1551–1570)*, Bucarest, 1951.

de la culture écrite venue des régions situées au sud de la Péninsule Balkanique et qui s'est manifestée aussi dans l'attribution des noms au baptême. Il est évident que les noms de Constantin, Ion et Nicolae sont des noms de saints importants du christianisme oriental, mais aussi de la vie populaire. Les noms de Ion, Gheorghe et Dumitru, eux-aussi noms de saints importants, sont en même temps liés à d'autres éléments entrés profondément dans les traditions de la vie populaire. Ainsi, Ion est le nom de Jean le Baptiste ; or, dans l'ensemble de la Péninsule Balkanique le nom de Jean vient facilement à l'esprit. Par exemple, les enfants qui lors de leur venue au monde sont en danger de mort sont vite baptisés par n'importe qui et reçoivent presque toujours le nom de Jean, les filles celui de Marie. Karl Ferdinand Werner[15] affirme qu'il peut arriver « qu'un nom comme Jean (Johannes, Hans, Iwan, etc.) presque inconnu au nord des Alpes jusqu'au X^{e} siècle, devient tellement dominant que les tables d'éditions françaises concernant le Bas Moyen Âge donnent des douzaines de pages de porteurs de ce nom ».

Le nom de Ion est également en relation avec des dates importantes du calendrier traditionnel ; ainsi, il se confond avec la fête des Sânziene (le 24 juin), qui coïncide presque avec le jour le plus long de l'année, lorsque dans la plupart des régions européennes on allume des feux et où on va dans les forêts cueillir des plantes médicinales[16]. Quant à Saint Georges et Saint Démètre, ils divisent l'année en deux saisons et structurent le temps pour l'ensemble de la vie sociale.

Peut-on donc affirmer que l'évolution des noms marque elle aussi une phase importante dans la formation du peuple roumain et du caractère de sa culture ? Il me semble que oui, mais seules des études plus affinées permettront de le confirmer. On a envie de dire aussi que la christianisation des Roumains a continué bien après qu'ils soient devenus chrétiens. La place des relations suivies avec la culture orthodoxe grecque n'est certes pas restée sans conséquences sur ce processus.

L'observation d'une situation similaire dans les principautés russes du Moyen Âge confirme cette interprétation, car on constate une évolution semblable, et il est probable qu'on pourrait la retrouver en Occident européen aussi. En prenant le tableau dynastique russe publié par Baumgarten pour la principauté de Riazan[17] (tableau XIV et XV) on trouve les suivantes :

---

[15] K. F. Werner, « Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique », dans G. Duby et J. Le Goff (éd.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, p. 26.

[16] V. Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, vol. II *Credinţe şi obiceiuri despre plante*, Bucarest, 1988, p. 6 *sq*.

[17] N. de Baumgarten, *Généalogies des branches régnantes des Rurikides, du XIII^{e} au XVI^{e} siècle*, Rome, 1934 (Orientalia Christiana, 35/1).

Noms préchrétiens	XII^{e}	XIII^{e}	XIV^{e}	XV^{e}
Jaroslav	2	1	1	–
Sviatoslav	3	–	–	–
Rostislav	2	–	–	–
Igor	2	–	–	–
Vladimir	2	–	1	–
Gleb	3	1	–	1
Roman	2	2	–	–
Vsevolod	1	1	–	–
Oleg	1	2	–	1
Isiaslav	1	–	–	–
Rodoslav	1	1	–	–
Ingvar	1	1	–	–

Noms pris au christianisme	XII^{e}	XIII^{e}	XIV^{e}	XV^{e}
Georges	1	1	–	1
David	1	1	–	–
André	1	–	–	1
Kir Michel	1	–	–	–
Constantin	–	2	–	–
Théodore	–	2	1	2
Eustache	–	1	–	–
Jean	–	2	3	4
Vassili	–	1	1	1
Alexandre		–	1	–
Dimitri	–	–	1	1
Daniel	–	–	1	–
Pierre	–	–	–	1

Comparant les noms préchrétiens aux noms chrétiens on constate :

Porteurs des noms		
	préchrétiens	chrétiens
XII^{e} siècle	20	4
XIII^{e} siècle	8	10
XIV^{e} siècle	4	8
XV^{e} siècle	1	11

L'évolution est rapide et impressionnante par son ampleur, car on passe d'un nom chrétien pour 5 préchrétiens, à celle d'un nom préchrétien pour 11 noms

chrétiens. Ici, comme dans le cas roumain, il s'agit de la perte des traditions archaïques et de leur remplacement par des noms typiquement chrétiens, correspondant à de grands saints chrétiens ; cette évolution est plus ancienne dans la principauté de Riazan que dans celles roumaines. Il doit s'agir encore une fois de l'oubli du passé païen et de l'imposition de la culture diffusée par l'Église, fortement influencée par la Grèce.

3. La choix des noms

Les noms donnés aux nouveau-nés, tels, qu'ils ont été observés dans les études faites sur des populations européennes contemporaines ou presque, mettent en lumière des règles qui se répètent. Ainsi, le premier-né d'un couple prend le nom de baptême du grand-père maternel. La première-née prend le nom de la grand-mère paternelle, la deuxième celui de la grand-mère maternelle. Ces règles, importantes par leur large diffusion européenne, sont fréquemment suivies dans le monde paysan des XIX^{e} et XX^{e} siècles ; je les ai trouvées par exemple respectées d'une manière rigoureuse parmi les habitants d'une vallée alpine italienne pour les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles[18].

Elle est accompagnée par une deuxième règle ; à la mort d'un enfant ou du membre d'une famille, le premier né (ou née) prend le nom de la personne décédée. Les deux règles donnent l'impression qu'on veut faire revivre la personne décédée et suggèrent l'idée d'une réincarnation de l'âme de la personne morte (ce qui rappelle encore une fois que nom et personne sont liés jusqu'à l'identité). Le folklore de certaines régions européennes permet même de supposer que des populations croyaient effectivement à la réincarnation, idée inconnue au christianisme.

Les mêmes pratiques liées au nom sont signalées chez les Slaves du Sud[19], mais où on fait une réserve ; on donne au nouveau-né le nom de son grand-père ou d'une personne vivant dans la maison, tout en prenant soin d'éviter que ces personnes soient vivantes, sinon, si on leur prend le nom, elles sont en danger de mourir bientôt ; la relation non-personne va ici jusqu'à ses conséquences extrêmes.

Trouve-t-on ces mêmes règles dans le choix du nom parmi les populations roumaines du passé ? Et surtout parmi les couches sociales supérieures, seigneurs et princes ? Je suis tenté de supposer que cette manière d'imposer les noms vient d'un passé lointain, car elle est reliée à des croyances antiques, et que par conséquent les Roumains du passé la pratiquaient. Voici Radu Popescu[20],

---

[18] P. H. Stahl et D. Benetti, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio, 1995.

[19] E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde*, p. 51.

[20] Radu Popescu, *Istoriile domnilor Ţării Româneşti*, dans *Istoriile domnilor Ţării Româneşti. Cronicarii munteni*, éd. M. Gregorian, vol. II, Bucarest, 1961, p. 539.

décrivant le règne du prince Nicolae Mavrocordat : « Après que Sa Seigneurie fût venue pour son deuxième règne, le bon Dieu lui a donné dans la deuxième année un fils, né au mois de décembre 7229, et 12, qu'il a appelé au baptême Alexandru, selon le nom de son grand-père Alexandru l'Exaporite » ; c'est donc l'application de la première règle.

Le même chroniqueur[21] décrit un cas typique pour la deuxième : « Et l'année suivante Sa Seigneurie a eu un garçon, qui a été appelé Ştefan, mais sa vie étant courte il est parti pour un monde meilleur ; le bon Dieu, pour le consoler de cette perte, lui a donné un autre fils, qui a été appelé toujours Ştefan ». Les exemples peuvent certes être multipliés par l'observation attentive des généalogies seigneuriales ou princières roumaines.

Encore une fois, la comparaison avec des noms princiers appartenant à d'autres dynasties est éloquente et confirme ce qui vient d'être décrit ici. La transmission des noms dans les lignages princiers de la maison de Moscou (toujours en utilisant des données publiées par Baumgarten[22]) qui permet de constater qu'on choisit pour les princes nouveau-nés le nom du grand-père paternel, du père ou de l'oncle paternel.

Une recherche complète aurait dû nous permettre de connaître les événements de la vie particulière de chacun et plus les noms et les parentés du côté des épouses, qui interviennent aussi, même si pas dans la même mesure que du côté des époux.

L'autre règle, qui veut qu'on donne au nouveau-né le nom d'un frère décédé semble aussi se vérifier. Les situations ne sont pas toujours claires et j'indique par conséquent les particularités des divers cas. Dans la maison de Moscou (II^{e} tableau chez Baumgarten) on voit un Vassili (nr. 16) qui vit une seule année ; l'enfant qui suit est une fille qui sera appelée Vassilissa, ce qui pourrait constituer un exemple où le nom passe d'un sexe à l'autre (de garçon à fille). Au tableau III (Baumgarten) on trouve un George (nr. 10) mort en 1441 ; son frère né en 1441 porte le même nom. Toujours dans ce tableau, une Hélène (nr. 19) née en 1474, meurt le 9.5.1476 ; sa sœur, née le 19.5.1476 prend le même nom ; le cas est tout à fait clair. Au tableau VIII, un prince Michel (nr. 2) semble être mort en bas âge (1268–1272) ; le frère qui suit porte le même nom. La même situation pour Alexandre (nr. 21) mort très jeune en 1358, dont le frère porte son nom.

*

Si les situations analysées plus haut tiennent compte de la parenté et des croyances, d'autres facteurs interviennent de manière puissante dans l'attribution des noms, facteurs d'autant plus évidents qu'il s'agit de fonctions politiques

[21] *Ibid*.
[22] N. de Baumgarten, *Généalogies des branches régnantes des Rurikides...*

importantes, où l'ambition, le pouvoir, l'honneur, la richesse concordent pour pousser les gens à faire attention aux noms donnés aux enfants, s'ils désirent qu'ils aient un avenir brillant.

En présentant les conditions que doit remplir une femme pour épouser un prince roumain, Nicolae Iorga aborde aussi le problème des noms et dit entre autres : « Parmi les princes de la grande principauté [la Valachie] on rencontre des noms comme Alexandre, qui est celui d'un tzar bulgare, comme Mircea, qui est celui d'un prince d'Avlona, près de la Mer Adriatique (Mircşa), qui rappelle des 'ban' et des princes bosniaques. L'apparentement de notre dynastie s'est réalisé donc nécessairement avec les Bulgares de Vidin et avec les Serbes. Nombreuses sont les familles de seigneurs venus ensemble avec leurs femmes en traversant le Danube »[23]. L'idée que l'historien met en lumière ici est que les princes roumains ont pris des noms de princes, le nom consolidant la fonction. On ne saurait ignorer non plus les apparentements des princes de la Valachie avec les régions immédiatement voisines situées au sud et au sud-ouest du pays. Il est possible que le nom de Ştefan aussi ait été choisi à ses débuts pour le prestige qu'il avait dans la dynastie de l'État magyar voisin.

Le nom de tel ou tel prince roumain, glorieux et fortuné, sera repris par la suite souvent. Ştefan « le Grand » par exemple réunit l'ensemble des qualités qui lui accordent une place de choix dans l'esprit des contemporains, de ses successeurs aussi ; son nom est resté vivace nom seulement parmi les chroniqueurs ou les lettrés, mais aussi dans la masse du peuple. Règne long, rempli de victoires, marqué par des constructions, des fondations religieuses, la légende de Ştefan s'est perpétuée dans l'esprit des paysans de la Moldavie. Il en fut de même en Valachie pour Constantin Basarab Brâncoveanu, qui inspire également les lettrés et les paysans ; un règne long, fortuné, accompagné par une relative tranquillité, par de nombreuses constructions, et qui finit entouré d'une auréole de martyr. Il aura donc une place non seulement dans l'histoire mais aussi dans le folklore. D'ailleurs, le prince a poursuivi lui-même toute une stratégie pour consolider son règne et assurer celui de ses fils ; ainsi « il s'est prévale tout d'abord de sa proche parenté avec Matei Basarab et de celle avec le lignage des Craioveşti, en s'appuyant aussi sur la transmission de certaines propriétés lui appartenant »[24] ; « ...lui-même avait épousé la descendante d'un autre prince du pays, Marica, fille du maréchal de la cour et petite fille du prince Antonie de Popeşti. Aux fils issus de ce mariage il a attribué des noms rappelant les anciens princes – Constantin, Ştefan, Radu et Matei; il a cherché pour tous ses enfants des parentés sinon princières, au moins avec des familles seigneuriales influentes »[25].

[23] N. Iorga, *Istoria românilor în chipuri şi icoane*, Bucarest, 1992 (1e éd. 1921), p. 63.
[24] Şt. Gorovei et M. S. Rădulescu, « Constantin Basarab Brâncoveanu. Strămoşii, înrudirile şi calea spre tron » *Anuarul Institutului de Istorie « A. D. Xenopol »* 17, 1990, p. 228.
[25] *Ibid.*, p. 232.

Le prince Mihnea (le troisième, 1658–1659) porte déjà un nom princier, mais lorsqu'il prend le pouvoir, il demande à l'officiant, le patriarche Macarie, de lui donner le nom de Mihai, qui évoque celui de Mihai Viteazul (le Brave)[26]. Ce dernier avait réuni le 13 novembre 1594 les créditeurs turcs pour acquitter des dettes, en fait pour les massacrer ; il continue avec le massacre de la garnison ottomane et ensuite attaque leurs fortifications situées le long du Danube. Mihnea-Mihai procède de même ; il invite à un banquet les chefs ottomans qui se trouvent en Valachie et les massacre, de même que bien d'autres ottomans ; il continue en attaquant les cités ottomanes situées le long du Danube. Il a donc non seulement pris le nom du prince qui l'avait précédé, mais en même temps il a répété exactement les faits du premier, sans en avoir le génie.

L'observation des tableaux dynastiques nous permet de constater la répétition de certains noms, l'explication résidant dans le désir manifeste d'occuper la fonction de prince, de roi. Les exemples se trouvent d'un bout à l'autre de l'Europe ; en France par exemple, la dynastie des Carolingiens est composée de 16 rois, dont 5 portent le nom de Louis et 5 celui de Charles ; parmi les 15 Capétiens, 5 s'appellent Louis et 5 Philippe ; parmi les 12 Valois, il y a 5 Charles ; parmi les 9 Bourbons il y a 7 Louis.

Le désir d'occuper une fonction haute dans la hiérarchie sociale et qui s'exprime par l'adoption de certains noms se retrouve en d'autres situations que celle de prince. Karl Ferdinand Werner[27] affirme que « du IX^e^ au XII^e^ siècle, exactement de 887 à 1148, je trouve en France, en Lotharingie et en Allemagne, 26 évêques et membres du haut clergé, souvent candidats à l'évêché, qui ont porté le nom d'Adalbéron (Adalbero). Parmi eux 15 ont été évêques. Le nom, rare parmi les laïques de cette période, était devenu un nom spécifique pour un ecclésiastique noble, pour un évêque ». C'est toujours lui qui affirme que « le nom pouvait être donné également en considération d'une fonction exercée normalement par un des membres de la dynastie, par exemple la fonction comtale »[28].

Anne Lefebvre-Teillard considère que le choix du nom manifeste « la volonté de marquer, au-delà d'une certaine hérédité, l'appartenance à un groupe social »[29]. Poussant plus loin son raisonnement elle affirme « l'homonymie est donc, dans l'aristocratie, présomption de parenté au sens large du terme, d'appartenance à un groupe de familles alliées par le mariage… le nom était aussi choisi dans les grandes familles suivant la fonction à laquelle on destine l'enfant »[30]. La même chose est affirmée par Nikonov[31] : « L'idée que le nom sert

[26] *Călători străini prin Ţările Române*, vol. VI, première partie : « Paul de Alep », éd. M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Bucarest, 1976.
[27] K. F. Werner, « Liens de parenté et noms de personne... », p. 30.
[28] *Ibid.*, p. 28.
[29] A. Lefebvre-Teillard, *Le nom. Droit et histoire*, Paris, 1991, p. 13.
[30] *Ibid.*, p. 18.
[31] V.A. Nikonov, « The Personal Name as a Social Symbol », p. 174.

à différencier [les gens entre eux] doit être sérieusement amendée, car le nom sert non seulement à distinguer, mais à placer dans une série. Un nom personnel associe son porteur aux autres porteurs du même nom et avec le groupe social où ce nom est porté... ».

4. La composition des noms

Si les chapitres précédents posent des problèmes difficiles dus pour la plupart du temps à l'absence d'informations sur le passé, le présent chapitre soulève d'autres difficultés, car on hésite souvent à classer un nom dans une catégorie ou une autre. Mais les problèmes que la composition des noms soulève ne peuvent pas être évités et je vais aborder quelques-uns pour essayer d'avoir au moins un début de réponse, des recherches ultérieures me permettant de pousser plus loin la recherche.

J'ai donc classé les noms des princes en soulignant dès le début qu'on se trouve devant une situation où rien n'est fixe, tout bouge. Voici Constantin Contacuzino par exemple qui écrit dans son *Histoire de la Valachie*[32] : « ensuite est venu Radul-Vodă, qu'on appelait Ilie... » ; deux lignes plus bas il le nomme *Radul Vodă Iliaş*. Ces imprécisions et changements de nom sont plus grands lorsqu'on compare un chroniqueur à l'autre ; si on ajoute les noms donnés aux princes par les historiens contemporains, les choses se compliquent encore, car les opinions des historiens contemporains, de même que celles des chroniqueurs sont influencées par la mode, la politique, le désir de prouver son patriotisme.

Ma classification comprend les rubriques suivantes : noms de princes basés sur la présence d'un seul nom (supposé nom de baptême), le nom personnel ; la deuxième colonne comprend les princes qui ont deux noms personnels (de baptême ?) dont l'origine n'est pas toujours claire. Ajoutons qu'au XIX^{e} siècle l'État roumain (comme ailleurs dans le Sud-Est européen) inscrit la population dans les registres d'état civil en indiquant obligatoirement pour chacun le nom de baptême et le patronyme (nom de famille). Mais une grande partie des villages n'utilisait pas le patronyme ; on voit les paysans indiquer comme nom de famille le nom de baptême de leur père (par exemple Gheorghe Ion, qui devient dans les villes, ultérieurement dans les villages aussi, Gheorghe Ionescu, pour les distinguer). Les paysans maintiennent donc au XIX^{e} siècle un système de noms caractérisant des populations du Moyen Âge roumain ; d'ailleurs, se rapporter au nom du père était un procédé connu presque partout en Europe.

La troisième colonne note les princes dont le nom de baptême est accompagné par un sobriquet, par un surnom, par l'indication du lieu d'origine. Enfin, la quatrième et dernière colonne comprend les princes ayant en plus du nom

[32] Constantin Cantacuzino, *Istoria Ţării Româneşti*, dans *Istoriile domnilor Ţării Româneşti. Cronicarii munteni*, éd. M. Gregorian, vol. I, Bucarest, 1961, p. 117.

personnel un patronyme. Apparemment cela paraît simple, mais en fait on glisse tout le temps sur des difficultés et on hésite dans les classifications. Voici tout d'abord la situation des noms classés par siècles, séparément pour la Valachie et la Moldavie :

	nom personnel	2 noms personnels	nom pers. + surnom. sobriquet	nom pers. + patronyme
VALACHIE				
XIII^{e} siècle	4			
XIV^{e} siècle	3	2	1	
XV^{e} siècle	7	2	6	
XVI^{e} siècle	4	3	14	1
XVII^{e} siècle	–	8	2	8
MOLDAVIE				
XIV^{e} siècle	9			
XV^{e} siècle	6	1	2	–
XVI^{e} siècle	1	3	14	4
XVII^{e} siècle	–	8	2	19

Les distinctions faites par les chroniqueurs ou les historiens, qui numérotent les princes portant le même nom n'ont pas été prises en considération. Quelques situations sont évidentes : les noms simples caractérisent les temps anciens ; le patronyme ne fonctionne peut-être pas encore ; le sobriquet n'était pas non plus nécessaire pour distinguer les princes entre eux, car cette nécessité commence avec le deuxième porteur du même nom. Peut-être aussi que les sobriquets existaient car la pratique du sobriquet était générale par le passé et ceci dans toutes les couches sociales ; avec le temps ils ont été un peut-être oubliés.

Le nom accompagné par un surnom, un sobriquet ou par la mention du lieu d'origine domine au XVI^{e} siècle tant en Moldavie qu'en Valachie. Ceci semble normal, car le patronyme n'étant pas encore imposé dans les mœurs il fallait à tout prix avoir un moyen de distinguer les personnes. J'ajoute que les écrits du temps sont plus nombreux et que par conséquent la mémoire des sobriquets a pu mieux se maintenir. En ce qui concerne l'indication du lieu où on possède de propriétés, il s'agit d'un procédé courant dans le passé européen. Le voici signalé en France : en parlant du surnom initial on écrit « qu'il est emprunté à la terre qu'on cultive. Le phénomène est particulièrement typique en Béarn où ce surnom... se répand à partir de la fin du Moyen Âge et deviendra général au XVIII^{e} siècle, désigne la maison à laquelle on appartient et suit la dévolution de

la terre »[33]. Ou encore, pour la noblesse germanique : « Le nom pouvait être donné, longtemps avant l'apparition généralisée des châteaux forts et des patronymes, en considération d'une propriété, dont le porteur serait l'héritier, ce qui le distinguait dès sa naissance de ses frères »[34].

Radu *de la Afumaţi* ou Vlad Vintilă *de la Slatina*, ou Alexandru *Lăpuşneanul* sont typiques pour ces situations. Constantin Basarab Brâncoveanu a lui aussi le nom lié à sa propriété de Brâncoveni et non seulement au lignage des Basarab. Les documents roumains du passé sont riches à cet égard, mais une recherche n'est pas encore faite.

Enfin, le nom accompagné d'un patronyme domine dans les deux principautés au XVII^e^ siècle ; par la suite, tous les princes auront un nom de baptême et un patronyme. A cet égard on doit noter qu'il s'agit (au début pour le moins) d'un processus connu par les recherches contemporaines, c'est-à-dire la transformation d'un nom personnel ou d'un sobriquet en patronyme. Ainsi, le nom de Basarab, nom personnel, s'ajoute à partir du XVI^e^ siècle en tant que nom de lignage au nom personnel (Neagoe Basarab, Matei Basarab) et continue de même au XVII^e^. Les cas où le nom du fondateur d'un lignage dont on se réclame devient patronyme sont fréquents ; on les connaît dans les formations tribales[35] où le fondateur éponyme de la tribu ou de la phratrie donne le nom commun à tous ses descendants ; on les connaît en Occident dans la noblesse du haut Moyen Âge, c'est le nom de l'ancêtre – *Spitzenahn*[36] ; ils constituent une pratique courante dans l'organisation des terres villageoises roumaines, ou dans les légendes éponymes des villages[37]. Les éléments réels et ceux dus à la fantaisie se rencontrent[38], et donnent naissance à des lignages en partie réels, en parties fantaisistes, et ceci jusque bien tard et même dans des villes[39].

Toujours en Valachie on trouve au XVII^e^ siècle les patronymes de Movilă, de Ghica, de Cantacuzino. Les patronymes sont plus nombreux en Moldavie ; les premiers à être cités appartiennent au lignage des Movilă. La situation prend quelques fois un caractère spécial ; ainsi, Petru Rareş est classé dans la colonne

---

[33] A. Lefebvre-Teillard, *Le nom. Droit et histoire*, p. 33.

[34] K. F. Werner, « Liens de parenté et noms de personne... », p. 28 ; voir aussi K. Schmid, « De Regia stirpe Waiblingensium. Remarques sur la conscience de soi des Staufen », dans G. Duby et J. Le Goff (éd.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, p. 55 *sq*.

[35] P. H. Stahl, « L'accouchement et le baptême. Deux formes d'apparentement hiérarchisantes », *Buletinul Bibliotecii Române* (Freiburg i. Br.) n.s. 17 (21), 1993, p. 315-338.

[36] K. Hauck, « Formes de parenté artificielle dans le Haut Moyen Âge », dans G. Duby et J. Le Goff (éd.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, p. 126 ; voir aussi M. Heinzelman, « Les changements de la dénomination latine à la fin de l'Antiquité », p. 13 *sq*.

[37] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. I, Bucarest, 1958, p. 54 *sq*.

[38] P. H. Stahl, « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques ». *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 14, 1985, p. 121-147 [étude reprise dans ce volume].

[39] C. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeştilor, din cele mai vechi timpuri până la 1918*, Bucarest, 1969, p. 253 *sq*.

nom + surnom ; mais, le surnom une fois établi et transmis à ses descendants, ses fils seront donc classés dans la colonne nom + patronyme. Il en est de même pour Bogdan Lăpuşneanu, Ştefăniţă Tomşa, Stefăniță Lupu ou Constantin Duca (Duculeţ).

Les classifications sont encore plus délicates lorsqu'on veut distinguer les surnoms des sobriquets. En roumain, le mot *poreclă* couvre l'ensemble des sobriquets et des surnoms ; en français il s'agit de deux notions différentes, le sobriquet ayant un caractère de moquerie, tandis que le surnom mentionne tout simplement les particularités d'une personne, particularités qui la distinguent. Or, cette distinction entre sobriquet et surnom, nécessaire, est rendue difficile lorsqu'on veut classer une appellation dans une catégorie ou une autre. Trois catégories me semblent au moins devoir être présentes à l'esprit ; tout d'abord les vrais sobriquets, qui ont circulé dans le peuple au moment du règne d'un prince (par exemple *Papură Vodă* « Prince Jonc »). D'autres sobriquets et surtout d'autres surnoms semblent être l'œuvre tardive des chroniqueurs qui, au moment où ils écrivaient leurs chroniques, ressentaient le besoin de distinguer un prince d'un autre portant le même nom. Les distinctions faites entre « le vieux » (*cel bătrân*) et « le jeune » (*cel tânăr*) qui distingue par exemple un Mircea d'un autre ; ou « le bon » et « le méchant » qui distingue des Alexandru entre eux, peuvent être aussi l'œuvre des chroniqueurs lorsque la distance dans le temps sépare les deux princes est grande. D'autres fois on distingue le premier porteur du nom d'un successeur en employant le diminutif : ainsi, Ştefan et Ştefăniţă, Vlad et Vlăduţ, Duca et Duculeţ, Ţepeş et Ţepeluş, Alexandru et Alexăndrel.

S'ajoute la difficulté qu'il faut décider aujourd'hui, avec notre mentalité, si les gens du passé considéraient un mot comme un sobriquet. Ce qui aujourd'hui est considéré comme une impolitesse pouvait ne pas l'être ; il n'y a qu'à observer le langage des paysans, où interviennent souvent des mots considérés comme licencieux, qui n'étonnent personne, sauf les citadins. On trouve dans les documents roumains du Moyen Âge des noms obscènes pour nous et qui servent malgré tout de nom, de nom unique. Il est évident que si quelqu'un prononce un pareil nom et si la chancellerie l'inscrit comme tel, cela ne dérangeait pas dans la même mesure que de nos jours. On peut affirmer en même temps qu'un nom obscène ne pouvait pas servir de nom de baptême ; on peut aussi ajouter que ce même nom apparaît comme étant plus important que le nom de baptême, puisque c'est lui qu'on inscrit dans les actes.

L'utilisation des sobriquets (et des surnoms) constitue un langage courant de nos jours encore. On désigne de cette manière non seulement des personnes, mais des villages tout entiers[40], ou des ethnies. On désigne même des lignages seigneuriaux ainsi, comme c'est le cas des Cantacuzènes, appelés *Şăităneştii*.

[40] I. A. Candrea, *Graiul din Ţara Oaşului*, Bucarest, 1907, p. 5 ; I. Muşlea, « Cercetări folclorice în Ţara Oaşului », *Anuarul Arhivei de Folclor* (Cluj) 1, 1932, p. 131.

Nicolae Iorga publie dans un appendice à l'un de ses volumes[41] un texte qui reprend la liste des princes roumains, les accompagnant de surnoms (sobriquets ?) ; ce qui est curieux c'est que ces surnoms coïncident parfois avec ceux qui sont connus, mais d'autres fois diffèrent ; s'ajoutent des surnoms donnés à des princes qui dans d'autres écrits n'en ont pas. Presque tous les princes voient leur nom accompagné par une expression qui pourrait être un surnom, mais qui pourrait aussi ne pas l'être. Dans son ensemble, le texte manifeste une manière de penser caractéristique du passé et nous aide à comprendre cette pensée plutôt que les surnoms des princes.

5. Le changement de nom

Une situation tout à fait typique pour l'idée que le nom et l'identité d'une personne (avec ses caractéristiques, ses fonctions) ne peuvent être séparés, est celle où des princes (ou des candidats au trône) qui changent de nom au moment de la prise de pouvoir, changement qui s'effectue lors d'une cérémonie religieuse. On verra ainsi en Valachie Dragomir Călugărul (le moine) devenir Vlad (1521) ; Bădica prend le nom de Radu (1523) ; Vintilă *de Slatina* prend le nom de Vlad (1532) ; Petru *de Argeş* devient moine d'abord et prend le nom de Paisie ; devenu prince il est appelé Radu (1535) ; un prétendant au trône, Ilie, prend le nom de Radu (1553) ; un autre prend aussi le nom de Radu (Popa) ; Mihnea (dont il a été question plus haut) prend le nom de Mihai Radu (1659). À remarquer que tous ils choisissent comme nom princier deux noms seulement, Radu et Vlad, c'est-à-dire des noms ayant un poids politique important pour le passé de la région.

En Moldavie, un certain Cornea prend le nom princier d'Alexandru (1540) ; Petrea devient lui aussi Alexandru (1552) ; Iacob Heraclid prend le nom de Ion (1561); Tomşa prend le nom de Ştefan (1563) ; Nicoară prend le nom de Ioan (1577) ; un prétendant soutenu par un groupe de seigneurs prend le nom de Ioan sans réussir à occuper le trône (sous le règne de Iancu Sasul) ; sous le règne d'Aron le Tyran, un Ionaşcu prend le nom de Bogdan, Răzvan prend le nom de Ştefan (1595) ; un autre prince est appelé Vasile (1634) ; Petriceicu prend le nom de Ştefan (1672). Comme pour la Valachie, les noms choisis lors de la cérémonie religieuse de l'installation sur le trône a une signification politique ; en effet, Bogdan, Ştefan, Alexandru sont des noms liés au passé historique de la région ; les noms de Ion et de Vasile sont liés à d'autres traditions, mais toujours à des familles régnantes. C. C. Giurescu considère par exemple que le nom de Vasile est choisi dans la tradition impériale byzantine[42].

---

[41] N. Iorga, « Faze sufleteşti şi cărţi reprezentative la români cu specială privire la legăturile *Alexandriei* cu Mihai Viteazul », *Analele Academiei Române, Memoriile secţiei istorice*, s. II, 37, 1915, p. 545-605.

[42] C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. III, Bucarest, 1944, p. 81.

Le changement de nom caractérise exclusivement les princes roumains ? Ou seulement la catégorie des princes ? C'est à ces questions que je réponds dans les lignes qui suivent.

5.1. Nom séculier, nom religieux

Le christianisme orthodoxe lie l'imposition du nom au baptême ; ce nom sera lu dans les prières et ouvrira les portes du ciel aux croyants. Mais le christianisme rencontre d'autres rituels, préchrétiens, liés à la naissance[43]. Or, il se trouve que l'idée que le nouveau-né ne peut pas rester sans un nom et qu'on doit lui donner un nom immédiatement après la naissance est extrêmement répandue dans le monde : « une grande partie des peuples donnent un nom provisoire, pour des raisons pratiques aux nouveau-nés, mais son vrai nom... lui est donné dans le cadre d'une cérémonie lorsque l'enfant atteint un certain âge »[44].

On donne par conséquent un premier nom au nouveau-né, et au baptême un deuxième ; parfois c'est le même, mais l'imposition d'un nom le plus rapidement possible préoccupe toujours les parents. « Il faut cependant remarquer que l'usage pour les chrétiens de prendre un nouveau nom lors de leur baptême, ne semble débuter dans certaines églises qu'au III^e^ siècle et ne paraît se diffuser qu'à partir du IV^e^ siècle, voire au V^e^, c'est-à-dire au moment où le système onomastique romain a déjà bien évolué vers le terme unique »[45]. Cette datation concerne surtout l'Occident européen.

S'agirait-il aussi chez les Roumains du Moyen Âge de l'emploi d'un premier nom suivi d'un deuxième, chrétien ? Les recherches contemporaines trouvent dans les villages des traces de cette pratique. Nicolae Iorga publie des notices sur la généalogie de la famille Başotă[46] ; on y trouve la mention suivante : « En 1839 est décédé mon beau-frère le stolnic Ioanu Bantăşu qui s'appelait Ieremie selon son baptême, et non pas Ioanu... ». Radu Popescu nous renseigne que « Ce Şerban-Vodă, qu'on appelle ainsi, comme les gens avaient l'habitude, ne s'appelait pas Şerban, mais son père [s'appelait ainsi] et lui s'appelait Radul, et dans ses documents il est signé Radul, mais nous aussi selon l'habitude des gens nous l'appellerons Şerban-Vodà »[47].

Simion Florea Marian[48] cite les cas où les parents n'aiment pas le nom donné par le parrain ou le prêtre et appellent leur enfant par autre nom, mais ici il

---

[43] P. H. Stahl, *Terra, società e miti nei Balcani*, Messina, 1993.
[44] *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. IX, Edinburgh, 1914, p. 130.
[45] A. Lefebvre-Teillard, *Le nom. Droit et histoire*, p. 12 ; voir aussi le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XII/2, col. 1518.
[46] N. Iorga, *Studii şi documente eu privire la istoria Românilor*, vol. XVI, Bucarest, 1909, p. 58.
[47] Radu Popescu, *Istoriile domnilor Ţării Româneşti*, dans *Istoriile domnilor Ţării Româneşti. Cronicarii munteni*, vol. II, p. 330.
[48] S. F. Marian, *Nascerea la români*, Bucarest, 1892, p 226.

s'agit d'un cas différent des précédents. Par contre, les situations citées par Uspenski pour la Russie sont claires : il cite des cas où « on donne un nom séculier à la naissance d'un enfant, nom qui contraste avec celui reçu au baptême, en d'autres cas lors de la coutume de la première coupe des cheveux »[49]. Il cite l'exemple du prince Vassili III qui a eu « un enfant appelé Gavrilo… auquel on a donné le nom de Vassili »[50] ; il ajoute d'autres exemples pris à l'histoire des Russes.

Chez les Slaves du Sud aussi on connaît cette pratique[51]. Dans la région de Homolje le parrain de baptême garde secret le nom de l'enfant donné au baptême et on appelle alors l'enfant par d'autres noms ; la proclamation du nom se déroule dans le cadre d'une fête (*kazivanja imena*) ; dans la région de Lužnica la fête se déroule le neuvième jour après la naissance.

La même pratique est décrite pour les musulmans. Je me limite à citer celle qui concerne les Turcs ottomans, donc une population avec laquelle les Roumains ont été en contact. Ainsi, dans la région de Bergama, « juste avant de couper le cordon ombilical, la sage-femme ou la matrone accoucheuse prononce à haute voix le premier nom que portera l'enfant, et qui est normalement suggéré par la mère. C'est pourquoi on appelle *gobek adil* – nom ombilical ce premier nom, qui est toujours chez les musulmans pratiquants un nom islamique »[52]. C'est la même croyance citée plus haut qui justifie cette pratique chez les Turcs c'est-à-dire qu'il ne faut pas laisser un nouveau-né sans nom : « selon la croyance populaire, il ne faut pas que l'enfant, au cas où il ne pourrait pas survivre, quitte ce bas-monde sans avoir reçu de nom. C'est la raison pour laquelle on le lui donne à la naissance »[53]. Le hodja prononce le deuxième nom et c'est ce nom qui sera prononcé au jugement dernier ; l'enfant le reçoit généralement le septième jour, lorsque le hodja fait une prière et souffle à trois reprises le nom dans l'oreille droite de l'enfant en se tournant vers la Mecque. Parfois c'est le père qui souffle le nom et dorénavant ce sera le nom usuel de l'enfant.

5.2. Nom chrétien et nom musulman

Une autre coutume est largement pratiquée : elle touche également des populations musulmanes et des populations chrétiennes de l'Europe du Sud-Est. Si des cas sont signalés par de nombreux ouvrages, c'est l'étude de Milenko S. Filipović qui analyse de manière convaincante et sur la base d'observations contemporaines des populations de la Yougoslavie : « ...des vrais musulmans, nés

[49] *Ibid.*, p. 32.
[50] *Ibid.*, p. 33.
[51] E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde*, p. 50.
[52] M. Nicolas, *Croyances et pratiques populaires turques concernant les naissances (région de Bergama)*, Paris, 1972, p. 98.
[53] *Ibid.*, p. 115.

et morts dans la foi de l'Islam, ont été baptisés dans le but précis de survivre, de vivre longtemps... »[54]. La coutume, affirme-t-il, était largement répandue dans les régions balkaniques, également par les musulmans Turcs, Albanais, Slaves ou Tsiganes. La présence du bektachisme, ou celle des nombreux crypto-chrétiens expliquent des pratiques religieuses communes et ceci non seulement au niveau du baptême[55], favorisant l'apparition de nombreux exemples qui tantôt ne respectent pas les principes du christianisme, tantôt ceux de l'islamisme.

Et si des musulmans prennent des noms chrétiens et même sont baptisés, il y aura aussi des chrétiens qui prendront des noms musulmans. Filipović les cite pour le Monténégro, Schneeweiss en cite d'autres (par exemple, Turcin, Mustafa, Murat, Osman)[56].

5.3. Changement magique du nom

Encore une fois il s'agit d'une pratique largement connue presque partout en Europe orientale et ceci jusqu'au XX^{e} siècle. L'idée de base est la même que pour les situations déjà décrites : le nom est confondu avec l'individu et en changeant de nom on obtient un autre individu. En effet, le but de cette opération est de conjurer le mauvais sort, cacher aux forces maléfiques l'enfant en changeant son nom. Dans le département de Dolj (au sud de la Valachie) « on connaît la coutume de changer le nom afin que [l'enfant] ne soit pas trouvé et reconnu par les mauvais esprits. On change le nom lors d'une épilepsie, ou après un décès (*pierit*). Le premier enfant né après un ou plusieurs mort-nés s'appelle « né après décès ». On change souvent le nom de ce premier enfant qui vit, on lui perce le lobe de l'oreille et on y accroche un anneau sur lequel on écrit le deuxième nom. Le premier, écrit sur une brique, est jeté dans une rivière. Parfois l'enfant est baptisé une deuxième fois, mais sans faste »[57]. Ces détails, donnés par un médecin, sont particulièrement précis ; il ajoute d'autres détails, par exemple celui que l'enfant est donne « en aumône » à travers des ciseaux ouverts et par-dessus la tombe d'un inconnu ; il est reçu par une autre personne [que ses parents] qui dit « Dieu soit remercié » (*Bogdaproste*) ; ainsi, le mauvais esprit oubliera l'enfant et se mettra à la recherche de l'âme du mort. Laugier cite toute une série de cas illustrant ses affirmations.

Simion Florea Marian présente des exemples de même nature choisis un peu partout en Roumanie, on change le nom de l'enfant et on imite une opération

[54] M. S. Filipović, « Kršteni muslimani », *Zbornik radova* (Institut d'Ethnographie, Belgrade), 14, n^{o} 2, 1951, p. 119-127 (avec résumé en anglais « Baptized Moslems », p. 127-128).
[55] F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. I-II, Oxford, 1929 ; P. H. Stahl, « Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques », *Buletinul Bibliotecii Române* (Freiburg i. Br.) 11, 1979, p. 79-126.
[56] E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde*, p. 51.
[57] Ch. H. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Craiova, 1910, p. 54.

de vente, l'enfant étant « vendu » à une étrangère qui choisit un nouveau nom et le rend par la suite aux parents. Parfois, l'enfant est rendu à ses parents en le passant à travers une fenêtre de la maison[58]. Ion Creangă, dans ses écrits dit « je m'appelle Stan, mais après une maladie grave, lorsque j'étais petit, on a changé mon nom de Stan en celui d'Ipate, et depuis lors je porte deux noms »[59]. Danièle Masson cite cette pratique dans la région du Maramureş où le changement de nom s'effectue en passant l'enfant à trois reprises sous la poutre maîtresse de la maison[60] ; on lui donne un nouveau nom et par la suite toute sa vie il sera appelé par ce deuxième nom. Mihai Pop croit que « ce changement de nom se fait par l'intermédiaire d'un rite qui implique d'une part l'idée de la mort, d'autre part l'idée de renaissance pour mettre en déroute les forces malfaisantes » [61].

La coutume est signalée chez les Russes : on change le nom de l'enfant en le sortant de la maison et en le rapportant comme un autre enfant[62] ; elle est connue aussi dans la région de la Russie transcarpatique voisine de la Roumanie. Pierre Bogatyrev[63] décrit le rituel magique qui comporte les mêmes éléments, comme plus haut ; vente, entrée dans la maison d'une manière inhabituelle (par la fenêtre par exemple) ; ces enfants reçoivent même un nom particulier – *Prodan*, qui veut dire « vendu ».

II est intéressant de noter que le nom choisi (comme dans le cas précédent) est parfois un nom ayant un caractère spécial et dans son étude Filipović en cite quelques exemples. Michèle Nicolas cite le correspondant turc du *prodan*, c'est-à-dire *Sati* ou *Satimi*, noms communs en Anatolie. Elle cite aussi d'autres noms comme Yasar, ce qui veut dire « il vit » (du verbe *yasamak* « vivre »), donné également aux filles et aux garçons. On peut donner le nom de Durun « qu'il reste », Durdu « il est resté », Durak « arrêt », Temel « état permanent »[64]. Marian affirme que « les noms courants donnés (surtout parmi les Roumains de Bucovine) aux enfants pour les défendre contre les maladies, sont choisis de préférence parmi ceux qui n'existent pas dans les livres de l'Église. Ainsi, il s'agit de noms d'animaux, sauvages, par exemple on appelle les garçons Loup, Ours... »[65]. Il en est de même chez les Slaves du Sud où on donne les noms de Živko aux garçons, Živka aux filles (« qui vit ») ; Stanko, Stanca, Stojan, Stojana, qui tous sont en

[58] S. F. Marian, *Nascerea la români*, p. 226.
[59] *Ibid.*, p. 149.
[60] D. Masson, *Les femmes de Breb (Maramureş, Roumanie)* [= *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 4], Paris, 1982, p. 75.
[61] M. Pop, *Obiceiurile traditionale româneşti*. Bucarest, 1976, p. 131.
[62] B. A. Uspenskij, « Name Changes in Russia from a Historical and Semiotic Point of View », *Soviet Anthropology and Archaeology* 17, nº 4, 1971, p. 32.
[63] P. Bogatyrev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Paris, 1929, p. 96 *sq*.
[64] M. Nicolas, *Croyances et pratiques populaires turques…*, p. 113.
[65] S. F. Marian, *Nascerea la români*, p. 225. Voir aussi S. Golopenţia-Eretescu, « Clasificarea prin 'numiri' », *Revista de etnografie şi folclor* 17, 1972, p. 193 *sq*. ; D. Masson, *Les femmes de Breb (Maramureş, Roumanie)*, p. 75.

relation avec le verbe être, rester debout, signifiant ainsi le désir de voir l'enfant vivre ; on y retrouve les noms d'animaux, Vuk « loup » par exemple[66].

5.4. Changement religieux du nom

« Un nom, de famille ou personnel, peut servir comme signe social, le changement de nom étant souvent associé avec le passage à une nouvelle situation, changement social, dans le sens large de ce mot »[67]. « À l'époque franque, rien n'empêche l'individu de changer de nom et le phénomène est même assez courant, lorsque l'on veut marquer un changement de vie: la conversion au christianisme, l'entrée en religion ou encore l'appel à d'autres fonctions par exemple »[68].

Les cas cités de princes roumains ayant changé de nom lors de l'installation sur le trône sont des exemples clairs pour ces deux citations. Le changement de nom lors de l'entrée dans la vie monacale est une pratique courante dans l'orthodoxie roumaine. Uspenskij cite des cas particuliers pour la Russie : « Au début du quinzième siècle, le métropolite Photius change le nom monastique de deux personnes qui avaient été nommées évêques de Novgorod ; le moine Sampson, élu en 1415, prend le nom de Siméon et le moine Emélian, nommé en 1424 celui d'Evfimij »[69]. Il ajoute : « Le changement d'un nom monastique après l'ordination comme évêque était possible – au moins dans le sud-ouest russe, même au XVII[e] siècle... Il était plus habituel pour les moines de changer leur nom [de moine] lorsqu'ils étaient élevés en grade, pour devenir hiéro-diacres... »[70].

Le cas du métropolite Antim Ivireanul de Valachie est typique aussi : à la suite de la demande faite par le prince de Valachie, le patriarche de Constantinople défroque Antim : « La *gramata* patriarcale déclare Antim criminel et sorcier, le dépose, l'exclut du monachisme et lui rend le nom porté antérieurement – Andrei »[71]. « Un individu pouvait de même perdre son nom acquis... lorsque le métropolite Arsenij Matsievich a été déconsacré par Catherine II, il fut appelé Andrei *Brekhun* [le menteur]. Ici ce n'est pas seulement son nom monastique qui change, mais son surnom devient sobriquet »[72].

Le Nouveau Testament (*Jean* 1, 42) nous dit que lorsque Jean va avec son frère Simon à Jésus, « Jésus, l'ayant regardé, dit : 'Tu es Simon, le fils de Jonas ; tu seras appelé *Céphas*' » (qui est interprété « Pierre » en araméen). « On suppose de même que le publicain Lévi dont parle Luc (5, 27) devint Mathieu ; et avant sa

[66] E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde*, p. 51.
[67] B. A. Uspenskij, « Name Changes in Russia... », p. 26.
[68] A. Lefebvre-Teillard, *Le nom. Droit et histoire*, p. 18.
[69] *Ibid.*, p. 27.
[70] *Ibid.*
[71] N. I. Şerbănescu, « Mitropoliţii Ungrovlahiei » *Biserica Ortodoxă Română* 77, n° 7–10, 1959, p. 786.
[72] B. A. Uspenskij, « Name changes in Russia... », p. 28.

retentissante conversion, saint Paul portait le nom de Saul »[73]. « Ce changement de nom présente une claire signification. La vie de l'intéressé est en effet totalement changée par sa vocation. Il s'agit symboliquement d'une nouvelle naissance, comme on l'a déjà expliqué dans le huitième chapitre à propos du baptême et de l'initiation aux mystères. La personnalité devenant entièrement nouvelle, il semblait donc non seulement normal, mais indispensable, qu'un nouveau nom apparaisse aussi. Mais pour mieux comprendre encore l'importance extrême attachée au nom, il faut aussi rappeler l'étonnante valeur magique qui lui était attribuée dans l'Antiquité, de sorte que le nom était l'essence de l'individu. Changer un nom c'était donc changer aussi la nature de celui qui l'avait porté par la simple et redoutable puissance du verbe »[74].

Des cas où l'installation sur le trône coïncidait avec un changement de nom et l'adoption d'un nom de roi sont connus dans l'antiquité ; en voici un présenté par Quintus Curtius Rufus : le roi Omphis « prit non-seulement le diadème, mais encore, selon l'usage de sa nation, le nom qu'avait porté son père. Ses sujets l'appelèrent Taxile, nom qui passait à quiconque montait sur le trône »[75]. Et plus loin il écrit : « Méléagre... amène sur l'heure ce prince [i.e. Aridée] au palais, où, sous le nom de Philippe, il est proclamé roi par les soldats. ...d'ailleurs, ils [i.e. les Macédoniens] étaient accoutumés à avoir pour le nom même de roi [i.e. Philippe] un respect et une vénération, dont on ne pouvait être digne si on n'était né pour régner »[76].

Le changement de nom des femmes lors de l'entrée à la cour princière ne m'est pas connue dans les pratiques roumaines, mais par contre elle est connue des Russes : « Lorsque la fille Maria Khlopova fut acceptée dans la cour royale comme fiancée du tsar Mikhail Fedorovich, elle fut appelée Anastasia ; lorsque le mariage n'eut plus lieu, elle redevint Maria. De même, la fille Sofia Paléologue, la femme d'Ivan II, était une Zoïa. Elle fut appelée Sofia seulement après son mariage avec Ivan, ou, pour être plus précis, à partir du moment où elle avait pénétré sur le territoire de la Russie »[77].

Conclusions

Pour situer et comprendre les noms des princes roumains, il fallait donc savoir qu'ils font partie d'un ensemble qui concerne toutes les couches sociales,

---

[73] A. Neyton, *Les clefs païennes du christianisme*, Paris, 1979, p. 161-162.
[74] *Ibid.*, p. 162.
[75] Quintus Curtius Rufus, *Histoire d'Alexandre le Grand* VIII, 12, trad. Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre le Grand*, livres VII-X, Paris, 1866, p. 314.
[76] *Ibid.* X, 7, p. 568.
[77] B. A. Uspenskij, « Name changes in Russia... », p. 26, qui ajoute à la p. 36 : « cette coutume n'était pas rare dans le pays ».

et d'autre part, que des ressemblances importantes existent avec d'autres dynasties. Certes, à chaque fois des particularités peuvent se manifester.

Les Roumains, à l'époque qui nous intéresse ici, étaient dans leur presque totalité orthodoxes ; ils voisinaient au nord et à l'ouest avec des populations catholiques (plus tard en partie protestantes), et avec des dynasties catholiques. J'ai donc rapproché les dynasties roumaines et les noms des princes roumains avec des populations orthodoxes, des dynasties et des princes orthodoxes. Le rapprochement normal aurait été les dynasties bulgare et serbe, mais celles-ci ont été détruites par l'avancée ottomane dans les Balkans. Il fallait donc remonter loin dans le passé, à l'origine même des principautés roumaines, pour retrouver ces relations et c'est ce que Nicolae Iorga fait lorsqu'il cherche dans les régions sud-danubiennes les noms des premiers princes roumains. La plus proche région orthodoxe restée indépendante étant celle de la Russie, j'ai fait quelques rapprochements avec les dynasties locales ; ces rapprochements ne sont pas dus à une quelconque influence du si lointain État russe, mais à la présence commune, là-bas comme ici, d'éléments culturels pris au monde orthodoxe grec.

Ceci ne veut pas dire qu'une recherche comparative avec les dynasties voisines catholiques ne serait pas intéressante, mais il me semble évident que pour une étude des noms il fallait s'orienter d'abord vers des populations orthodoxes.

LE CHOIX DU NOM PERSONNEL
PARALLÈLES BALKANIQUES ET EUROPÉENS

Dans deux de mes études antérieures j'ai abordé le problème du nom et de ses relations avec l'identité, tel qu'il se présente chez des populations roumaines[1]. Dans ce qui suit je traite d'un seul aspect, celui du choix des noms, cette fois-ci mettant en parallèle des constatations faites sur des populations habitant le Sud-Est européen ou d'autres régions de l'Europe. La multiplication des études publiées ces derniers temps, et surtout le fait qu'à part les linguistes, d'autres disciplines sociales se sont mises à l'étudier (histoire, sociologie, anthropologie sociale, ethnologie) facilitent les comparaisons. Les analyses de l'origine d'un nom ou de sa fréquence, qui ont préoccupé souvent les linguistes, est poussée aujourd'hui plus loin : le choix des noms personnels met en lumière plusieurs facteurs qui interviennent et qui sont la preuve des relations étroites unissant les noms avec des situations sociales diverses.

Dans les pages qui suivent je présente quelques-uns des facteurs les plus importants qui interviennent dans le choix du nom : ainsi, la présence d'un stock familial de noms personnels, pour la région qui m'intéresse surtout des noms de baptême ; les règles de transmission de ces noms ; l'intervention des croyances liées au monde des morts prouvent que la mort peut intervenir de manière décisive dans l'attribution d'un nom ; le troisième aspect présenté est la relation entre un nom et le destin de ceux qui le portent ; enfin, quatrième aspect, la relation entre un nom et la fonction à laquelle quelqu'un est destiné.

Comme le titre l'indique, il s'agit ici des noms personnels, et non pas des noms de groupe (de famille, de lignage, de tribu), dont le choix et l'utilisation suivent d'autres règles.

1. Les grands-parents et le stock familial de noms

Les noms attribués aux nouveau-nés, tels qu'ils ont été observés dans les études consacrées à des populations européennes du passé où contemporaines, mettent en lumière des règles qui se répètent souvent en Europe. Ainsi, le plus souvent le premier-né masculin d'un couple prend le nom de baptême du grand-père paternel, le deuxième celui du grand-père maternel ; la première-née prend

[1] P. H. Stahl, « Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques », dans *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1977, p. 287-304 ; id., « Les noms des princes roumains », *Revue des études roumaines* 17-18, 1993, p. 129-154 [études reprises dans ce volume].

le nom de la grand-mère paternelle, la deuxième celui de la grand-mère maternelle. Ces règles étaient suivies également dans les villes et les villages et fonctionnent encore ; elles présentent des variantes selon les situations locales, variantes qui commencent à être connues, sans pourtant pouvoir mettre sur une carte des aires de diffusion clairement territorialisées.

Dans la Grèce de l'Antiquité « pour ce qui est des fils l'aîné devait recevoir le nom de son grand-père paternel... » ; pour les autres fils, on trouve le souci de la bilatéralité[2]. Fustel de Coulanges ajoute des précisions : « L'un des noms était particulier ; un autre était celui de son père, et comme ces deux noms alternaient ordinairement entre eux, l'ensemble des deux équivalait au cognomen héréditaire qui désignait à Rome une branche de la gens ; enfin, le troisième nom était celui de la gens toute entière. Ainsi l'on disait 'Miltiade, fils de Cimon, Lakiade', et à la génération suivante 'Cimon, fils de Miltiade, Lakiade' – genos »[3].

En observant des sociétés contemporaines ou presque, les preuves d'application de ces mêmes principes sont nombreuses. Agnès Fine les signale pour le Sud de la France où elle observe la transmission du nom de baptême du grand-père au petit-fils[4]. Gérard Delille affirme que dans une région du Sud de l'Italie les noms des grands-parents paternels étaient attribués aux premiers-nés ; mais « lorsque l'enfant naît posthume, il reçoit le prénom de son père »[5]. En Corse on use d'un prénom (*nome*) qui se transmet bilinéairement, selon une séquence idéale qui fait alterner les quatre grands-parents[6]. En Albanie « on met souvent à l'enfant le nom de son grand-père, plutôt du côté paternel, mais on le baptisait aussi du nom du grand-père du côté maternel, surtout s'il était renommé pour sa sagesse, son intelligence, sa vaillance »[7]. La Grèce suit les mêmes règles[8].

Ceci permet de conclure que dans chaque lignage il y a un stock principal de prénoms[9]. Martine Segalen ajoute que « le choix des prénoms est limité et

---

[2] A. Bresson, « Nomination et règles de droit dans l'Athènes classique », *L'Uomo* 7, n° 1–2, 1983, p. 40.
[3] F. de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1984 (1e éd. 1864), p. 132.
[4] A. Fine, « L'héritage du nom de baptême », *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 42, n° 4, 1987, p. 853.
[5] G. Delille, « Le système de transmission des prénoms en Italie du sud aux XVIe – XVIIe siècles », *L'Uomo* 7, n° 1-2, 1983, p. 47.
[6] G. Ravis-Giordani, « Noms de personnes et noms de lieux : analyses comparatives à partir de quelques exemples corses », *L'Uomo* 7, n° 1–2, 1983, p. 132.
[7] Y. Selimi, « Aspects des noms personnels », *Ethnographie albanaise* (Tirana) 16, 1989, p. 105.
[8] J. du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford, 1974, p. 40 ; M. Couroucli, *Les oliviers du lignage*, Paris, 1985, p. 48.
[9] A. Burguière, « Un nom pour soi », *L'Homme* 20, n° 4, 1980, p. 25-42 ; A. Collomp, « Le nom gardé. La dénomination personnelle en Haute Provence aux XVIIe et XVIIIe siècles », *L'Homme* 20, n° 4, 1980, p. 43-61.

chaque lignée familiale en possède un stock, sorte de capital symbolique qu'il importe de conserver »[10]. Des situations similaires sont décrites pour le Béarn[11].

Lorsqu'il s'agit d'identifier quelqu'un, surtout dans les actes écrits, les règles changent, c'est-à-dire qu'on ajoute le nom du père, chaque personne de sexe masculin étant « X, fils de Y, petit-fils de X, arrière-petit-fils de Y ». Cette manière d'identifier concerne les aînés et lorsqu'il y a transmission régulière du prénom du grand-père. Christiane Klapisch-Zuber trouve à Florence pour les XIV^{e} – XVI^{e} siècles, parmi les nobles et les marchands, que « X, fils de Y » représente 80 % des cas ; « X, fils de Y et petit-fils de X » – 18 % des cas ; pour le reste de 2 % on indique aussi le nom de l'arrière-grand-père[12].

La situation change dans les sociétés européennes lorsqu'il s'agit d'une femme, car son identité se rapporte au début à celle du père, et après le mariage à celle du mari. Dans les cas où les documents traitent d'une propriété qu'elle hérite de ses aïeux et qu'elle veut vendre, son nom se rapporte à ses propres aïeux même si elle est mariée. Des situations semblables à celles signalées pour l'Italie ont été signalées en Roumanie[13].

Ces règles, telles qu'elles viennent d'être décrites ont pour conséquence le fait que se constituent des stocks de noms. Elles mettent en lumière deux critères d'attribution remarquables par leur persistance : a) l'ordre de la naissance, l'aîné (aînée) et le cadet (cadette) n'étant pas traités de la même manière ; b) l'alternance du choix dans les deux lignées, du père et de la mère, la supériorité revenant au lignage du père. Ces règles se déroulent normalement lorsque le mariage est virilocal, mais changent lorsqu'il s'agit d'un mariage en gendre, patri-uxori-local.

Si la formation du stock de noms est connue de même que sa transmission, l'apparition de noms nouveaux a été moins observée. L'analyse des lignages permet de dégager une règle qu'on peut observer aussi dans le lignage princier des Ghica, en Roumanie, XVI^{e} – XIX^{e} siècles (d'après I. Ghibănescu, voir tableau A)[14]. On trouve dans ce cas aussi un stock de noms de baptême réduit, car pour 39 porteurs de noms il y a seulement 11 noms, le choix étant extrêmement réduit. A ceci s'ajoute la transmission du nom du grand-père au petit-fils ; les cinq premiers dominent par leur fréquence ; ce sont tous des noms de personnes qui ont régné. Le choix tient compte par conséquent non seulement des noms des ancêtres, mais aussi de leur position sociale, aspect qui sera repris plus loin. Enfin (noté dans le tableau par une ligne discontinue) le nom des grands-parents

[10] M. Segalen, « Le nom caché. La dénomination dans le pays bigouden sud », *L'Homme* 20, n° 4, 1980, p. 67.
[11] R. de Saint-Jouan, *Le nom de famille en Bearn et ses origines*, t. I, Paris, 1966, p. 19 *sq*.
[12] Ch. Klapisch-Zuber, « Le nom "refait". La transmission des prénoms à Florence (XIV^{e} – XVI^{e} siècles) », *L'Homme* 20, n° 4, 1980, p. 79.
[13] P. H. Stahl, *Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales* [= *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 1], Paris, 1979, p. 164.
[14] I. Ghibănescu, *Vasluiul. Studiu şi documente*, Iaşi, 1926.

maternels intervient apportant des prénoms nouveaux. Ceci est surtout évident pour le lignage des princes Mavrocordat, qui introduisent dans le lignage des Ghica le prénom de Alexandru comme aussi celui de Scarlat qui leurs étaient habituels. L'absence de généalogies complètes ne me permet pas de mettre en évidence toutes les règles qui ont été suivies, et surtout celles qui concernent les femmes. J'ajoute que le prénom pris au lignage maternel se transmet par la suite selon les règles de la patrilinéarité[15].

Si on dresse la généalogie des Rurikides (d'après N. de Baumgarten, voir tableau B)[16] et en me limitant seulement aux princes de Vladimir, devenus par la suite princes de Moscou et tzars de Russie, on trouve une concentration de noms semblable à celle d'autres dynasties ; pour un total de 106 porteurs de nom, il y a 17 noms ; les cinq premiers (Ivan, Vassili, André, Dimitri et Georges) représentent 63% du total. Si on observe le tableau généalogique on s'aperçoit que le nom de Vassili devient courant surtout après qu'un Vassili I^{er} a régné à Moscou ; il en est de même du nom de Ivan, car après un premier et un deuxième Ivan père et fils, ayant régné l'un après l'autre, le nom se multiplie ; on peut même distinguer (bien que plus difficilement que pour des lignages paysans, car des critères politiques interviennent, et non seulement ceux habituels au monde paysan) la relation grand-père-petit-fils. Ainsi Ivan I^{er} a trois fils ; chacun donnera à l'un de leur propre fils le nom de Ivan.

Ayant dressé (ensemble avec Dario Benetti) des lignages paysans dans la région de Val di Tartano (Valtellina, Italie)[17], j'en présente deux (voir tableaux C et D). Ils mettent en lumière tout d'abord la règle de transmission du prénom du grand-père paternel au premier petit-fils, et ceux du grand-père maternel au deuxième. S'ajoute une troisième règle, le troisième garçon prend le prénom de son père, ce qui donne naissance à des lignages où les aînés, l'un après l'autre, une génération après une autre, portent le même prénom et cassent ainsi la règle de l'alternance. Les noms des femmes étant connus aussi (bien que de manière moins complète), on peut suivre aussi la transmission des prénoms des grand-mères paternelles aux petites-filles ; ne connaissant pas le nom de la grand-mère maternelle, on ne peut pas suivre l'alternance entre lignée paternelle – lignée maternelle. Dans l'un des deux tableaux apparaît le nom du grand-père maternel, et permet de vérifier l'apparition de noms nouveaux dans le lignage ; mais cette règle est en partie difficile à suivre, car le stock de noms de l'ensemble de la population de la vallée était réduit et que donc un prénom « nouveau » apporté par un grand-père maternel ou une grand-mère maternelle existait déjà dans le lignage qui le reçoit.

---

[15] Voir aussi mon étude « Les noms des princes roumains ».

[16] N. de Baumgarten, *Généalogie des branches régnantes des Rurikides, du XIII^{e} au XVI^{e} siècle*, Rome, 1934 (Orientalia Christiana, 35/1).

[17] D. Benetti et P. H. Stahl, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio, 1995.

2. Le nom du parent mort

Il arrive que les règles dont il a été question sont oubliées si dans un groupe survient le décès d'un proche parent ; dans ce cas on attribue au nouveau-né le nom du parent défunt. Cette règle, largement connue dans toute la Péninsule Balkanique, fonctionne aussi en Europe occidentale. À Florence, par exemple, « La mort donne une priorité qui peut bouleverser l'ordre hiérarchique ordinaire d'attribution des prénoms. Tout se passe comme si la préséance accordée aux défunts les plus récents entraînait une obligation plus contraignante que tout ordre hiérarchique entre lignées ou à l'intérieur d'une lignée ». L'expression italienne qui désigne cette situation est *rifare il nome* « refaire (faire renaître) le nom »[18]. En France, où le rôle du parrain est important, « le parrain ne renonce de lui-même à ses prérogatives de nommer l'enfant selon son désir que dans un cas : celui où les parents de l'enfant souhaitent lui voir porter le nom d'un mort de la famille »[19].

La situation la plus fréquente où on donne le nom d'un personne défunte à un nouveau-né semble être celle où le frère cadet reçoit le nom d'un frère aîné décédé. En Wallonie « l'enfant né après un frère décédé devait prendre le nom de René (re-né), sinon ce serait renier le mort qui se vengerait en faisant mourir le nouveau-né »[20]. Au sud de la France « quand un enfant était mort en bas âge, on donne à l'enfant suivant son prénom. Je ne sais pas, c'était comme si on voulait le faire revivre »[21]. En Roumanie, « si un premier enfant meurt, on donne aux suivants les noms des premiers ou on choisit le nom d'un autre parent qui a eu de la chance dans la vie »[22]. En Bretagne (France) la coutume est signalée par Martine Segalen qui cite l'exemple suivant : « ...la dernière d'une famille de neuf enfants était nommée Marie mais on l'appelait Corentine, car sa sœur aînée, Corentine aussi, venait de se marier et quittait la maison ; il fallait qu'une Corentine restât présente. A ce même souci correspond l'habitude de donner à l'enfant né après un enfant mort le prénom de celui-ci »[23]. Mais l'idée qu'un destin est lié à ce nom, est présente : « ici apparaît l'ambiguïté à l'égard de la mort et de ce que le prénom peut en transmettre ; il s'agit de faire revivre l'enfant défunt tout en cherchant à éviter que l'influence néfaste de son prénom n'atteigne le nouveau-né »[24].

En Italie, la coutume est souvent signalée[25] ; à Florence, à l'intérieur d'un groupe de frères « les glissements de prénoms d'un frère ou d'une sœur morte sur un puîné, révèlent plus clairement encore cette communauté des vivants et des

---

[18] Ch. Klapisch-Zuber, « Le nom "refait". La transmission des prénoms à Florence... », p. 92.
[19] A. Fine, « L'héritage du nom de baptême », p. 861.
[20] R. de Warsage, *Le calendrier populaire wallon. Étude de folklore*, Anvers, 1920, p. 56.
[21] A. Fine, « L'héritage du nom de baptême », p. 862.
[22] S. F. Marian, *Nascerea la romăni*, Bucarest, 1892, p. 199.
[23] M. Segalen, « Le nom caché... », p. 67.
[24] *Ibid.* ; voir aussi A. Fine, « L'héritage du nom de baptême », p. 853.
[25] G. Delille, « Le système de transmission des prénoms en Italie... », p. 66.

morts d'un lignage. Une telle attitude n'est pas propre à la classe dirigeante florentine, on la rencontre d'un bout à l'autre de la société »[26].

Retrouve-t-on cette pratique chez les princes de l'Europe orientale ? Je suis tenté de supposer que cette manière d'imposer les noms vient d'un passé lointain, car elle semble s'appuyer sur des croyances archaïques, et que par conséquent les Roumains et les autres populations de la région la pratiquaient aussi. Ceci d'autant plus facilement que la règle à laquelle je me suis intéressé précédemment (qui lie le grand-père au petit-fils) est elle aussi dans bon nombre de cas une relation entre morts et vivants, et fait revivre un nom dans un lignage. Le chroniqueur Radu Popescu décrit le règne du prince Nicolae Mavrocordat : « Apres que Sa Seigneurie est venue pour son deuxième règne, le bon Dieu lui a donné dans la deuxième année un fils, né au mois de décembre 7229, le 12, qu'il a appelé au baptême Alexandru, selon le nom de son grand-père Alexandru l'Exaporite »[27] ; il s'agit donc de l'application de la première règle. Le même chroniqueur décrit un cas typique pour la deuxième règle : « Et l'année suivante Sa Seigneurie a eu un garçon, qui a été appelé Ştefan, mais sa vie étant courte il est parti pour un monde meilleur ; le bon Dieu, pour le consoler de cette perte, lui a donné un autre fils, qui a été appelé toujours Ştefan »[28]. L'observation attentive des généalogies des princes ou des seigneurs roumains permettrait de trouver d'autres exemples.

Cette dernière règle se vérifie aussi parmi les maisons princières russes. Dans la maison de Moscou (tableau II chez Baumgarten[29]) on voit un Vassili (n° 16) qui vit une seule année ; l'enfant qui suit est une fille qui sera appelée Vassilissa, ce qui pourrait constituer un exemple où le nom passe dans une forme féminisée d'un garçon à une fille. Au tableau III Baumgarten indique qu'un George (n° 10) est mort en 1441 ; son frère né en 1441 porte le même nom. Toujours dans ce tableau une Hélène (nr° 19), née en 1474, meurt le 9 mai 1476 ; sa sœur, née le 19 mai 1476 prend le même nom ; le cas est tout à fait clair. Au tableau VIII, un prince Michel (n° 2) semble être mort en bas âge (1268–1272) ; le frère qui suit porte le même nom. La même situation pour Alexandre (n° 21) mort très jeune en 1358, dont le frère porte le nom.

Si cette règle de transmission du nom d'un parent mort à un nouveau-né fonctionne, elle prend parfois des formes inattendues, qui prouvent sa force. À Florence, « pressés par la soudaineté d'un décès, les parents en arrivent même à changer le nom d'enfants déjà baptisés pour celui d'un proche parent mort ; le

[26] Ch. Klapisch-Zuber, « Le choix du prénom dans la Florence de la Renaissance », *L'Uomo* VII, n° 1-2, 1983, p. 57.
[27] Radu Popescu, *Istoriile domnilor Ţării Româneşti*, dans *Istoriile domnilor Ţării Româneşti. Cronicarii munteni*, éd. M. Gregorian, Bucarest, 1961, p. 539.
[28] *Ibid*.
[29] N. de Baumgarten, *Généalogie des branches régnantes des Rurikides*.

père, la mère ou un enfant aîné... »[30]. Au Languedoc, plus particulièrement au Pays de Sault, après un décès, même si un enfant a déjà un prénom, « il n'est pas rare qu'on le débaptise pour lui donner le nom d'un aïeul récemment disparu »[31].

Le contact entre morts et vivants, dans le cas des noms, comme aussi dans d'autres situations, recèle des dangers dont les gens sont conscients. Ces dangers semblent plus prégnants lors des morts anormales, par le feu, par noyade, morts avant l'heure et sans avoir eu le temps d'accomplir le destin normal d'un être humain : ces morts avant l'heure étaient connus aux antiques Romains qui les appelaient *ahores*. Ce sont des morts qui souffrent et ne trouvent pas le repos dans l'autre monde devenant dangereux. Agnès Fine affirme que donner le nom d'un mort qui se trouve dans ces conditions « mort récent ou prématuré, permettrait, en le faisant revivre dans l'enfant, de satisfaire son désir de revenir sur terre »[32]. Ceux morts en bas âge ou à la guerre veulent revivre, « leur âme est censée revenir sur terre le temps qu'ils auraient dû vivre »[33]. Et si on se rappelle ce que peuvent faire des revenants qui n'ont pas pu rejoindre normalement l'autre monde, et combien ils désirent avoir une vie humaine normale, on comprendra aussi la fréquence des rituels de mort-mariage pratiqués en Roumanie par exemple.

Comme lorsqu'on donne le nom d'une personne décédée à une vivante, on suppose que ceci implique un danger pour la personne vivante, ou même pour les deux. En Romagna (Italie) on ne donnait pas à un nouveau-né le nom d'un parent vivant parce qu'on croyait que cela portait malheur au vivant et que cela lui raccourcissait la vie[34]. On conclut alors que deux personnes d'une même famille ne doivent pas porter le même nom[35], règle à laquelle échappent les enfants en danger de mort lors de leur naissance et qui sont baptisés de manière irrégulière, situation justifiée par le fait que ces enfants sont en tout cas condamnés par leur état de santé, et que leur mort résout le désir de ne pas avoir deux personnes portant le même nom.

L'expression grecque qui désigne l'attribution du nom d'un mort à un vivant s'appelle *anastassi* ; elle signifie résurrection, resusciter l'ancêtre ; l'expression est connue en diverses régions de la Grèce. Le mort renaît à travers l'enfant[36]. S'il faut refaire le nom de la famille « pour que le nom s'incarne dans un corps nouveau, il leur faut d'abord passer au rang d'ancêtre. Donner le nom

[30] Ch. Klapisch-Zuber, « Le nom "refait"... », p. 94.
[31] A. Fine, « L'héritage du nom de baptême », p. 863.
[32] *Ibid.*, p. 867.
[33] *Ibid.*, p. 866.
[34] L. Ercolani, *Mamme e bambini nelle tradizioni popolari romagnole*, Ravenne, 1975, p. 25.
[35] Ch. Klapisch-Zuber, « Le nom "refait"... », p. 99.
[36] Une série d'études manuscrites : D. Niki, *L'anthroponymie chez les Maniates (Grèce)* ; O. Sapkidis, *« À qui es-tu ? » Noms catholiques, noms orthodoxes à Syros (Grèce)* ; C. Zarkias, *Nom et patrimoine dans l'île de Skiros* (*Grèce*) [Didika Niki, Olga Sapkidis et Cornelia Zarkias sont des anciennes étudiantes de Paul H. Stahl à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, dans les années 1980 (n. éd.)].

d'un parent vivant serait le faire entrer prématurément dans le groupe des ancêtres et menacer l'enfant. Car les morts s'annoncent à la fois dangereux et protecteurs ...en honorant et réincarnant les défunts, les vivants évitent de se les aliéner ; ils les neutralisent, les rachètent, les empêchent de flotter impunément dans l'espace indécis et menaçant des ombres »[37].

Cette transmission des noms et ce qui l'entoure est l'un des aspects qui plaident de la manière la plus convaincante pour l'existence chez les Européens de l'idée de la réincarnation. Elle est signalée d'ailleurs chez les Albanais[38], et chez d'autres populations balkaniques aussi[39]. Dejan Dimitrijević-Rufu décrit comment dans un village d'expression roumaine de Serbie on croit que le petit-fils qui hérite du nom d'un grand-père hérite aussi de ses qualités physiques et psychologiques[40] ; il cite aussi l'étude de P. Ž. Petrović[41] qui trouve pour les Slaves du Sud des règles assez précises sur les conditions de la réincarnation, et comment il y a tout autant d'âmes qui naissent et qui meurent, comme s'il y avait un stock limité d'âmes[42].

La conséquence logique de ce qui précède est l'apparition de personnes ayant le don de la voyance, qui devinent quel est le mort qui réclame que son nom soit donné à un nouveau-né. Ainsi, en Languedoc on les désigne du nom d'« armier »[43]. Dans la région anciennement tribale de la Géorgie, dans le Caucase, la situation est plus claire encore[44] : « En Xevsureti chacun porte trois ou plusieurs noms. Trois au moins sont indispensables ; celui du Dzhvar, celui du baptême et celui de l'âme ...le nom de l'âme est attribué de la façon suivante : par exemple, un enfant vient de naître, on voit en rêve tel ou tel mort pénétrer dans la famille du nouveau-né ou errer alentour de la maison, ou encore s'asseoir au pied du berceau et bercer l'enfant – cela signifie qu'il faut donner le nom de ce mort à l'enfant... Le patron (chef de famille) du défunt qui a donné son nom à l'enfant envoie à la famille de celui-ci un don de félicitation... La famille du défunt donneur de nom considère désormais l'enfant qui le porte comme un parent par alliance et un ami. On donne le nom d'une âme parente, on ne donne jamais le nom d'une âme étrangère ».

Si un autre mort vient auprès de l'enfant on lui change le nom : « Le second mort a demandé au parrain : "parrain – laisse-moi donner mon propre

---

[37] Ch. Klapisch-Zuber, « Le nom „refait"... », p. 99-100.
[38] P. H. Stahl, « Le départ des morts », *Études rurales* (Paris) 105–106, 1987, p. 234.
[39] B. Bogišić et F. Demelić (éd.), *Le Droit coutumier des Slaves méridionaux d'après les recherches de M. V. Bogišić*, Paris, 1876, p. 30 *sq*.
[40] D. Dimitrijević-Rufu, *Le village de Melnica. Rites de passage, problème identitaire*, Thèse de doctorat manuscrite, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1994, p. 33-35 et 255.
[41] P. Ž. Petrović, « Život i običaji narodni u Gruži », *Srpski etnografiski zbornik* 58, 1948.
[42] D. Dimitrijević-Rufu, *Le village de Melnica…*, p. 33-35.
[43] A. Fine, « L'héritage du nom de baptême », p. 865.
[44] G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne*, Paris, 1968, p. 259.

nom" »[45]. Et toujours Charachidzé écrit que dans la tribu des Pshav le mort donnant son nom devait être choisi parmi les morts du clan : « les qualités du mort se reportent sur l'enfant grâce au port du nom et le défunt en devient vivant »[46].

L'évolution sociale en général et celle des croyances en particulier a été plus rapide en Europe qu'ailleurs, faisant disparaître plus vite les croyances du passé. Si on observe des sociétés dites « primitives », ces problèmes trouvent des précisions qui nous aident à mieux comprendre les survivances européennes. Ainsi, l'article de Marguerite Dupire présente une société africaine et décrit dans tous ses détails la manière dont on résout le problème de cette transmission du nom d'un mort vers un vivant ; l'opération est appelée « l'enfant demande son nom », ou « l'ancêtre cherche à revenir ». Les relations entre un vivant et son homonyme mort sont fortes et créent de véritables réseaux de parenté parallèles aux relations consanguines[47].

3. Le nom qui porte bonheur

L'idée que donner à quelqu'un un nom, surtout celui d'une personne connue, va au-delà de l'attribution d'une simple sonorité est justifiée par la croyance que le nom est accompagné par des éléments du destin. En Albanie on disait « qu'avec le nom on attribuait aussi les traits et la force des prédécesseurs de la famille » ; par conséquent, on évitait de mettre aux enfants « le nom d'individus vicieux »[48]. Au Monténégro on supposait que le nom d'un enfant a une influence sur son sort. André Burguière parle pour la France des « vertus héréditaires des noms de baptême »[49] ; au Sud de l'Italie on imposait « des prénoms retenus protecteurs » contre la peste. Dans la région du Mani (Péloponnèse) on supposait que certains noms portent chance[50].

Cette idée est poussée à ses conséquences extrêmes par l'un des princes roumains de Valachie, Mihnea III (1658–1659). Ce dernier portait dès sa naissance un nom princier mais lorsqu'il est intronisé il demande à l'officiant, le patriarche Macaire, de lui attribuer le nom de Mihai, porté par un prince qui l'avait précédé, Mihai Viteazul (Michel le Brave)[51]. Ce dernier avait réuni le 13 novembre 1594 les créditeurs turcs pour acquitter des dettes, en fait pour les tuer ; il continue avec le massacre de la garnison ottomane et ensuite attaque les

[45] *Ibid.*, p. 260.
[46] *Ibid*.
[47] M. Dupire, « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme* 22, nº 1, 1982, p. 5-31.
[48] Y. Selimi, « Aspects des noms personnels », p. 105.
[49] A. Burguière, « Un nom pour soi ».
[50] D. Niki, *L'anthroponymie chez les Maniates (Grèce)*.
[51] *Călători străini prin Ţările Române*, vol. VI, première partie : « Paul de Alep », éd. M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Bucarest, 1976.

fortifications ottomanes situées le long du Danube, commencement d'une véritable lutte d'indépendance. Mihnea-Mihai procède de même ; il invite à un banquet les chefs ottomans qui se trouvent en Valachie et les massacre, de même que bien d'autres ottomans, et continue en attaquant les cités ottomanes situées le long du Danube. Il a donc non seulement pris le nom de l'illustre prince qui l'avait précédé, mais en même temps il a reproduit les faits du premier, sans en avoir le génie.

Connaissant le destin de celui dont on prend le nom, on décide du sort du deuxième porteur. On tente ainsi de capter et de reconduire le prestige du premier sur le deuxième[52]. Ceci vaut aussi pour les cas malheureux, lorsqu'il s'agit de quelqu'un dont les mérites n'existent pas ; ainsi, dans le Sud de l'Italie « la présence de quelques brebis galeuses au sein de la famille peut entraîner l'abandon d'un prénom auquel s'attache désormais une mauvaise réputation »[53].

Le nom de tel ou tel prince roumain, glorieux et fortuné, sera repris par la suite souvent. Étienne le Grand par exemple réunit l'ensemble des qualités qui accordent une place de choix dans l'esprit des contemporains, de ses successeurs aussi ; son nom est resté vivace non seulement parmi les chroniqueurs ou les lettrés, mais aussi dans la masse du peuple. Règne long, rempli de victoires, marqué par des constructions, des fondations religieuses, la légende d'Étienne s'est perpétuée dans l'esprit des paysans de la Moldavie. Il en fut de même en Valachie pour Constantin Basarab Brâncoveanu qui inspire également les lettrés et les paysans ; un règne long, fortuné, accompagné par une relative tranquillité, par de nombreuses constructions, et qui finit entouré d'une auréole de martyr chrétien. Il aura donc une place non seulement dans l'histoire mais aussi dans le folklore. Les noms des princes les plus fortunés se sont multipliés, comme il a été dit plus haut pour les dynasties russes, et comme cela est vrai aussi pour d'autres dynasties européennes.

En Moldavie, si les deux princes Alexandru le Bon et Étienne le Grand ont joué un rôle important et ont imposé leur nom durant des siècles, le nom de Ioan, paru tardivement, se maintient durant le XVI[e] siècle seulement ; la fin tragique et le règne court des princes l'ayant porté expliquent peut-être sa disparition prématurée. C'est peut-être aussi le cas du nom de Mihai le Brave en Valachie ; malgré son panache, ses qualités militaires, son renom dans la Péninsule Balkanique et son reflet dans le folklore, son nom sera évité à cause de son destin tragique, excepté le cas cité plus haut de Mihnea-Mihai.

Dans la tribu des Kuči, au Monténégro, si le porteur d'un nom a eu de la malchance, le nom sera évité car il porte aux autres la malchance[54].

---

[52] Ch. Klapisch-Zuber, « Le nom "refait"... », p. 92.
[53] G. Delille Gérard, « Le système de transmission des prénoms en Italie... », p. 65.
[54] E. Schneeweis, *Serbokroatiscbe Volkskunde*, I. Band, *Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin, 1961, p. 51.

Dans une étude dédiée aux noms en Russie, on affirme que « le nom d'un porteur triomphant devient comme un mot d'ordre, il est donné à ses héritiers de même que la gloire des porteurs précédents et il est utilisé comme argument politique, argument qui légitime les aspirations au trône ou une promission pour des victoires à venir, jusqu'à ce qu'un héritier incompétent discrédite le nom. Le succès de Ivan Kalita qui réunit les terres habitées par les Russes, détermine la répétition de ce nom parmi ceux qui réclament le pouvoir (le titre de Monomakh), jusqu'à ce que le sort peu enviable de Ivan V et Ivan VI repousse ceux qui veulent les imiter. Après Pierre le Grand (Pierre I[er]) le nom de Pierre devient populaire. Pierre II et Pierre III occupent brièvement le trône et effacent la popularité du nom dans la dynastie régente »[55].

Cette idée et son influence dans le choix des noms se retrouvent en Antiquité. Martin Heinzelmann le constate pour les Romains : « L'extrême sévérité des familles dirigeantes vis-à-vis de l'utilisation des noms nous est montrée par la décision de quelques-unes d'entre elles de supprimer pour toujours certains *praenomina* de la liste de leurs prénoms héréditaires, parce que leurs porteurs avaient vécu de manière indigne. Dans le cas de Marc Antoine par exemple, ce fut le Sénat qui interdit pour toujours à la famille des Antonii de porter le prénom Marcus »[56].

Tite-Live raconte comment un certain Manlius est condamné ; tué, sa maison est détruite, remplacée par un temple ; la *gens* des Manlii interdit de donner à l'avenir à un autre membre de leur groupe le nom de Marcus Manlius[57]. Toujours Tite-Live décrit la situation du consul Camillus « resté l'unique dignitaire de la république ; soit que ses grands mérites ne devaient pas être sous les ordres d'un dictateur, soit que son nom était destiné à porter la chance dans la guerre contre les Gaulois »[58] ; ceci parce que son père qui portait le même nom avait été renommé par sa bravoure et ses victoires.

Le culte des saints révèle bien des relations entre un nom et les pouvoirs de celui qui le porte ; par exemple, le choix de saint Vincent comme patron des vignobles dans certaines régions françaises est expliqué par ses fidèles ainsi : son nom peut signifier « vin – sang », le vin symbolisant ici le sang du Christ. Les exemples sont nombreux dans le folklore grec, dont voici quelques-uns tirés d'un ouvrage signé par Megas[59] : le premier concerne saint Menas (fêté le 11 novembre) ; Menas signifie le messager, celui qui révèle, car c'est ce que le verbe *minô* signifie, envoyer un message, révéler. Saint André (fêté le 30 novembre)

---

[55] V. A. Nikonov, « The Personal Name as a Social Symbol », *Soviet Anthropology and Archaeology* 10, n° 2, 1971, p. 173.
[56] M. Heinzelmann, « Les changements de la dénomination latine à la fin de l'Antiquité », dans G. Duby et J. Le Goff (éd.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977, p. 20.
[57] Tite-Live, *Histoire romaine* VI, 20.
[58] *Ibid.* VII, 25.
[59] G. A. Megas, *Greek Calendar Customs*, Athènes, 1963, p. 21.

rend fortes et prospères les vies humaines, les récoltes aussi, car *andreios* signifie « fort », et *andreieon* « devenir fort, courageux »[60]. Le nom de Saint Spyridon (fêté le 12 décembre) est rapproché de la parole *spiri* qui signifie « boutons, tâches » ; il défend donc contre la petite-vérole, les maladies de la peau. Saint Phanurios (fêté le 27 août) voit son nom rapproché du verbe *faneronô* « révéler » ; on le prie donc de trouver les objets perdus.

4. Le nom et la fonction sociale

Si les situations analysées plus haut tiennent compte de la parenté et des croyances, d'autres facteurs interviennent de manière puissante dans l'attribution des noms, facteurs d'autant plus évidents qu'il s'agit de fonctions politiques importantes, où l'ambition, le pouvoir, l'honneur, la richesse concordent pour pousser les gens à faire attention aux noms donnés à leurs enfants, s'ils souhaitent que ces derniers aient un avenir brillant ou au moins assuré.

En présentant les conditions que doit remplir une femme pour épouser un prince roumain, Nicolae Iorga aborde aussi le problème des noms et dit entre autres : « Parmi les princes de la grande principauté [la Valachie] on rencontre des noms comme Alexandre, qui est celui d'un tzar bulgare, comme Mircea, qui est celui d'un prince d'Avlona, près de la Mer Adriatique (Mircşa), qui rappelle des bans et des princes bosniaques. L'apparentement de notre dynastie [roumaine] s'est réalisé donc nécessairement avec les Bulgares de Vidin et avec les Serbes. Nombreuses sont donc les familles de seigneurs venus ensemble avec leurs femmes en traversant le Danube »[61].

L'idée que l'historien met en lumière ici est que les princes roumains ont pris des noms de princes, car le nom consolide la fonction. On ne saurait ignorer non plus les apparentements des princes de la Valachie avec les régions immédiatement voisines situées au sud et au sud-ouest du pays. Il est possible que le nom des princes moldaves d'Étienne aussi a été choisi au début pour le prestige qu'il avait dans la dynastie de l'État magyar voisin.

Lors du règne de Constantin Brâncoveanu, le prince a poursuivi toute une stratégie pour consolider son règne et assurer celui de ses fils ; ainsi « le prince valaque Constantin Brâncoveanu s'est prévale tout d'abord de sa proche parenté avec Matei Basarab et de celle avec le lignage des Craioveşti, en s'appuyant aussi sur la transmission de certaines propriétés lui appartenant »[62] ; « ...lui-même avait épousé la descendante d'un autre prince du pays, Marica, fille du maréchal de la cour et petite fille du prince Antonie de Popeşti. Aux fils issus de ce mariage il a attribué des noms rappelant les anciens princes – Constantin, Ştefan, Radu et

[60] *Ibid.*, p. 23.
[61] N. Iorga, *Istoria românilor în chipuri şi icoane*, Bucarest, 1992 (1e éd. 1921), p. 63.
[62] Şt. Gorovei et M. S. Rădulescu, « Constantin Basarab Brâncoveanu. Strămoşii, înrudirile şi calea spre tron », *Anuarul Institutului de Istorie « A. D. Xenopol »* 17, 1990, p. 228.

Matei; il a cherché pour tous ses enfants des parentés sinon princières, au moins avec des familles seigneuriales influentes »[63].

Tout à fait typique est la démarche de Étienne le Grand, prince de Moldavie ; épousant la fille d'un prince de Valachie le 16 juin 1479, il aura d'elle un fils qu'il appellera Bogdan (nom habituel des princes moldaves) et Vlad (nom habituel des princes valaques), signifiant ainsi qu'il destinait son fils à régner dans n'importe laquelle des deux provinces[64].

Les tableaux précédents qui présentent les noms des princes roumains, ou des princes russes, mettent en lumière non seulement les règles de transmission des noms habituelles à toutes les couches sociales, mais aussi le désir d'avoir un nom qui correspond avec la fonction de prince. Dans l'Occident européen aussi cette préoccupation est évidente. Montaigne déjà le signalait en écrivant : « il semble y avoir en la généalogie des Princes certains noms fatalement affectez, comme des Ptolémées à ceux d'Ægypte, de Henris en Angleterre, Charles de France, Baudoin en Flandres, et en nostre ancienne Acquitaine, des Guillaumes… »[65]. Si on observe les dynasties successives ayant régné en France, on trouve parmi les 16 rois Carolingiens 5 Louis et 5 Charles ; parmi les 15 Capétiens, 5 Louis et 5 Philippe ; parmi les 12 Valois, 5 Charles ; parmi les Bourbons, 7 Louis.

Le désir d'occuper une fonction haute dans la hiérarchie sociale et qui s'exprime par l'adoption de certains noms, se retrouve en d'autres situations que celle de prince. Karl Ferdinand Werner affirme que « du IX^e^ au XII^e^ siècle, exactement de 887 à 1148, je trouve en France, en Lotharingie et en Allemagne, 26 évêques et membres du haut clergé, souvent candidats à l'évêché, qui ont porté le nom d'Adalbéron. Parmi eux 15 ont été évêques. Le nom, rare parmi les laïques de cette période, était devenu un nom spécifique pour un ecclésiastique noble, pour un évêque »[66]. C'est toujours lui qui affirme que « le nom pouvait être donné également en considération d'une fonction exercée normalement par un des membres de la dynastie, par exemple la fonction comtale »[67].

Anne Lefebvre-Teillard considère que le choix du nom manifeste « la volonté de marquer, au-delà d'une certaine hérédité, l'appartenance à un groupe social »[68]. Poussant plus loin son raisonnement elle affirme : « l'homonymie est donc, dans l'aristocratie, présomption de parenté au sens large du terme, d'appartenance à un groupe de familles alliées par le mariage ... le nom était aussi choisi parmi les grandes familles suivant la fonction à laquelle on destine

---

[63] *Ibid*., p. 232.
[64] D. P. Bogdan, *Pomelnicul mânăstirii Bistriţa*, Bucarest, 1941, p. 86.
[65] Montaigne, *Essais*, Paris, 1939, p. 273.
[66] K. F. Werner, « Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique », dans G. Duby et J. Le Goff (éd.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977, p. 30.
[67] *Ibid*., p. 28.
[68] A. Lefebvre-Teillard, *Le nom. Droit et histoire*, Paris, 1991, p. 13.

l'enfant »[69]. La même chose est affirmée par Nikonov : « L'idée que le nom sert à différencier [les gens entre eux] doit être sérieusement amendée, car le nom sert non seulement à distinguer, mais à placer dans une série. Un nom personnel associe son porteur aux autres porteurs du même nom et avec le groupe social où ce nom est porté... »[70].

Dans certaines régions de l'Europe, la propriété paysanne ne se divisait pas à la mort du propriétaire mais était transmise à un seul héritier, l'aîné ; le nom de ce dernier n'était pas indifférent. En Occident, au sud de la France, le chef de la ferme familiale donnait son nom à l'aîné de ses petits-fils ; la propriété était transmise intégralement d'aîné en aîné ce qui faisait qu'on arrivait à un système de noms où l'alternance devient la règle, par exemple Baptiste – Pierre – Baptiste – Pierre : le prénom est transmis en ligne héréditaire de même que la maison, les biens, le patronyme et le sobriquet[71]. Le même auteur constate dans un cas la transmission qui va depuis 1740 et jusqu'à la dernière guerre ; elle affirme que « cette chaîne de prénoms relie symboliquement l'ancêtre à un seul enfant, l'aîné, sur qui repose l'avenir de la maison et de la lignée. Aussi faut-il distinguer les règles d'attribution des prénoms aux aînés de celles qui concernent les cadets et en même temps opérer une distinction entre les différents fils aînés. » En effet, tous ne sont pas dans un même rapport avec leur grand-père, car entre l'aîné de l'aîné et celui du cadet la différence est nette. Et Agnès Fine continue : « Donner à l'enfant le prénom de l'ancien cap *d'oustal* [chef de maison] le désigne comme le successeur légitime de la lignée. Ces systèmes de transmission patrilinéaire des prénoms et des biens n'est pas propre aux Pyrénées audoises ; c'est aussi celui de la plus grande partie du Sud-Ouest rural, des Pyrénées au Massif-central »[72].

Une situation proche de celle-ci se trouve dans quelques îles grecques de la Mer Egée. Au village de Elympos (dans l'île de Karpathos) il y a une propriété qui appartient à une fille, aînée, fille d'une autre aînée, et une autre propriété qui appartient à un fils aîné, fils d'un autre fils aîné. La transmission de la propriété se fait exclusivement à travers les fils et les filles aînés, accompagnée par la transmission régulière du nom de baptême de la grand-mère à sa petite-fille aînée, et du grand-père à son petit-fils aîné ; ici aussi jouent deux prénoms dans chaque lignée d'aînés et d'aînées, X – Y – X – Y. On ne pouvait pas recevoir la propriété sans le nom ; mais si un cadet portait le nom d'un aîné propriétaire, dans le cas de disparition de l'aîné héritier, ce n'est pas le suivant frère (ou sœur) qui recevait la propriété, mais celui (ou celle) ayant le nom qui convenait[73]. Cette situation

[69] *Ibid.*, p. 18.
[70] V. A. Nikonov, « The Personal Name as a Social Symbol », p. 174.
[71] A. Fine, « L'héritage du nom de baptême », p. 854.
[72] *Ibid*., p. 856.
[73] B. Vernier, « Emigration et dérèglement du marché matrimonial », *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris) 15, 1977, p. 31-58 ; S. Capetanakis (Daskalopoulos), *Parenté et organisation sociale à Elympos, de Karpathos*, Thèse de doctorat manuscrite, École des Hautes

rappelle celle connue pour la Grèce antique : « Pour les cadets, leur nom prenait une importance particulière en cas d'adoption. Si un membre de la famille se trouvait dépourvu d'enfants, il adoptait ordinairement un proche parent, pour que le bien ne sorte pas de la parenté... ordinairement ce n'était pas l'aîné qui était adopté car, par définition, il devait continuer à faire vivre la lignée paternelle, mais, de manière préférentielle, un cadet portant le prénom adéquat, s'il s'en trouvait un ... le rôle de réserve des noms de cadets pour capter les héritages apparaît donc pleinement »[74].

Dejan Dimitrijević-Rufu raconte comment ses parents lui ont donné le nom de baptême de leur médecin traitant, dans l'intention qu'il devienne à son tour médecin[75].

Conclusions

L'analyse de ces quelques facteurs qui déterminent l'attribution d'un nom a permis aussi de faire d'autres constatations : a) la première est la forte unité qui relie les diverses régions de l'Europe, car toutes suivent des règles semblables ; b) ces règles touchent non pas une seule catégorie, mais l'ensemble des couches sociales européennes ; enfin, c) ces règles traversent l'histoire et remontent à l'Antiquité classique.

En tenant compte des croyances qui sont à la base de certains choix et des motivations sociales aussi, on peut affirmer que des règles semblables ont dû fonctionner même dans un passé plus lointain, car des croyances similaires et des motivations similaires existaient aussi.

Études en Sciences Sociales, Paris, 1979 ; ead., « Elymbos, village de Karpathos : structuration d'une société 'archaïsante' », *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 1981.

[74] A. Bresson, « Nomination et règles de droit dans l'Athènes classique », p. 43.

[75] D. Dimitrijević-Rufu, *Le village de Melnica*, p. 255-256.

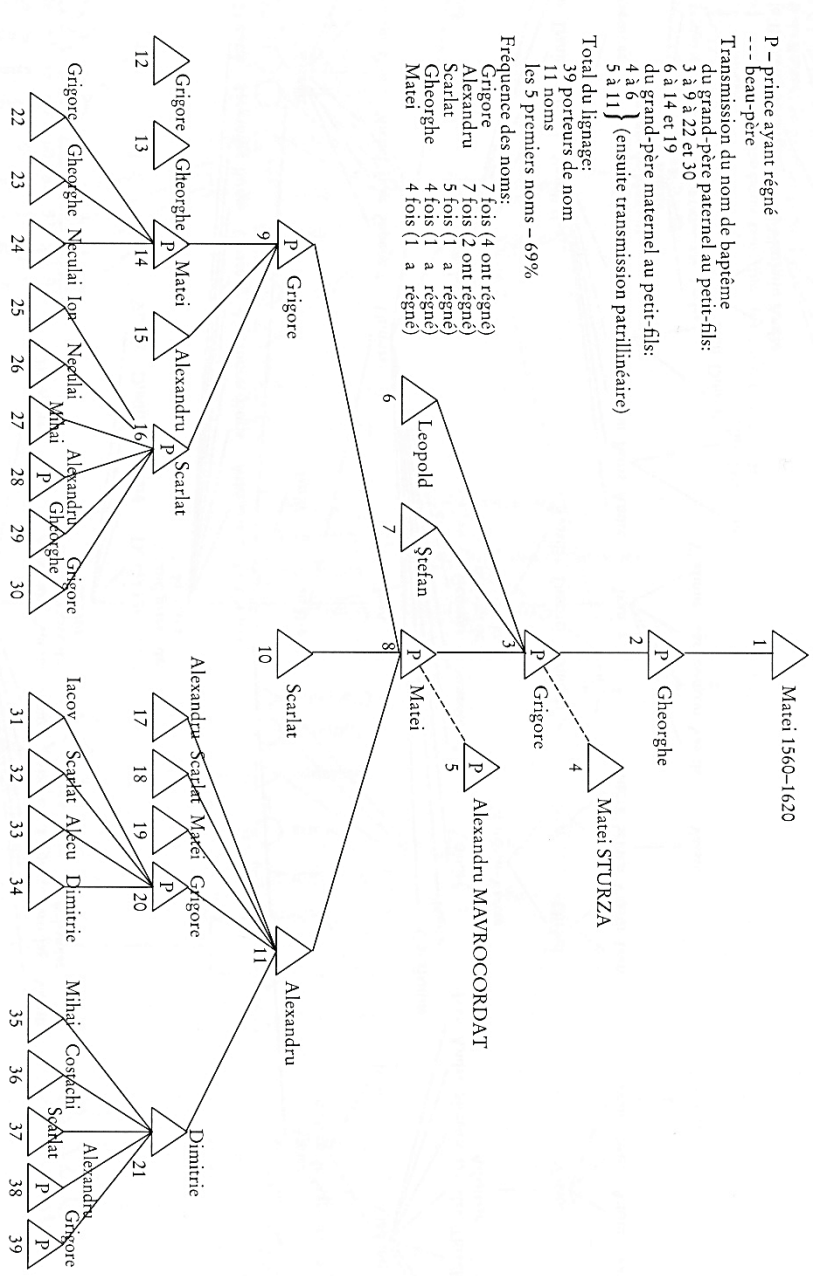


Fig. 1 Tableau A : La famille princière Ghica (d'après Ion Ghibănescu). Adaptation de I. Ghibănescu, *Vasluiul. Studiu şi documente,* Jassy, 1926, p. XXXVIII-XLI.

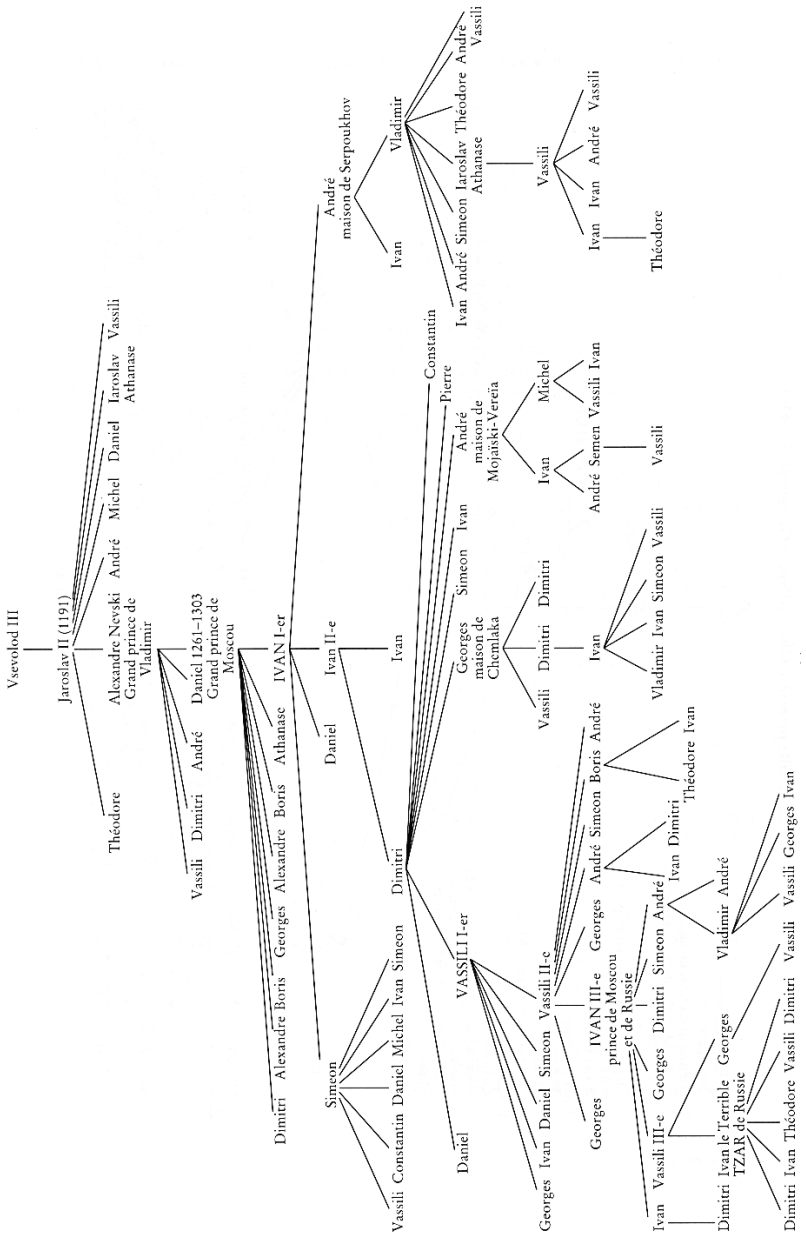


Fig. 2 Tableau B : La généalogie des Rurikides (d'après Nicolas de Baumgarten). Adaptation de N. de Baumgarten, *Généalogie des branches régnantes des Rurikides, du XIII^e^ au XVI^e^ siècle*, Rome, 1934.

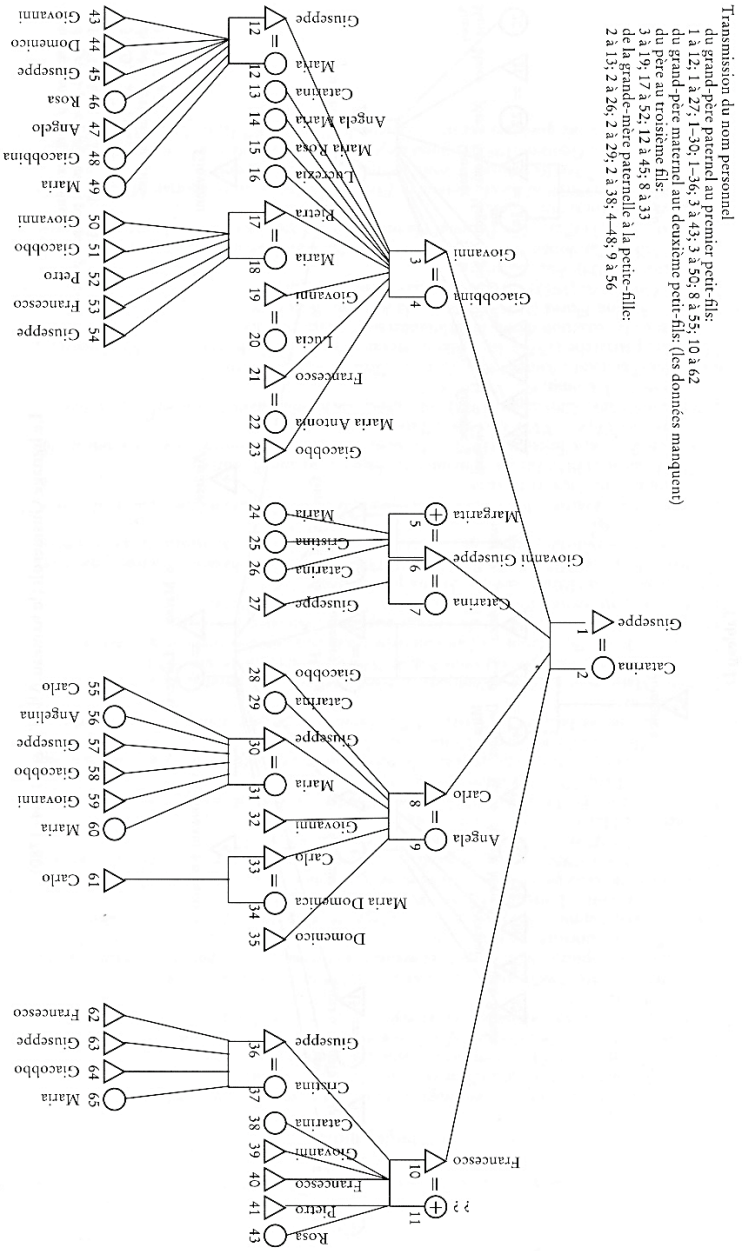

Transmission du nom personnel
du grand-père paternel au premier petit-fils:
1 à 12; 1 à 27; 1–30; 1–36; 3 à 43; 3 à 50; 8 à 55; 10 à 62
du grand-père maternel aut deuxième petit-fils: (les données manquent)
du père au troisième fils:
3 à 19; 17 à 52; 12 à 45; 8 à 33
de la grande-mère paternelle à la petite-fille:
2 à 13; 2 à 26; 2 à 29; 2 à 38; 4–48; 9 à 56

Fig. 3 Tableau C : Le lignage Speziali (le hameau Ronco, 1732-1766) ;
adaptation de D. Benetti et P. H. Stahl, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio, 1995, p. 64, tableau 17.

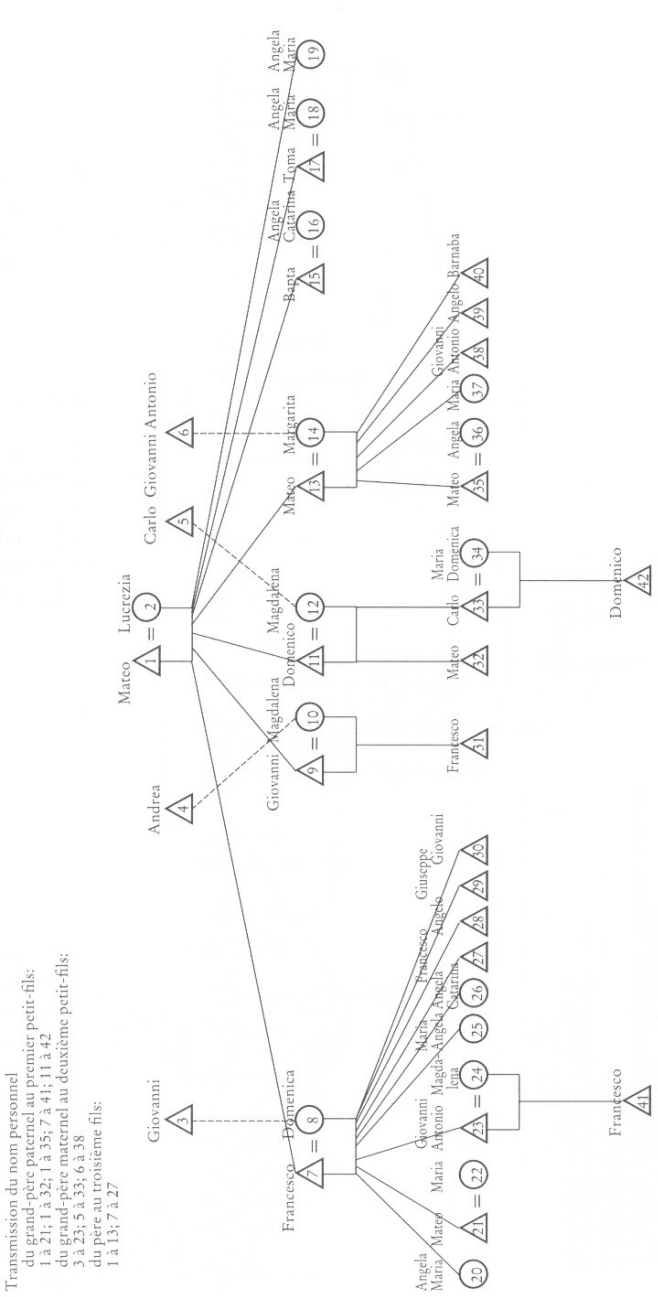


Fig. 4 Tableau D : Le lignage Gusmeroli (le hameau Alle Teggie, 1754-1780) ; adaptation de D. Benetti et P. H. Stahl, *Le radici di una valle alpina...*, p. 50, tableau 8.

Lieux de parution, rééditions et traductions des articles publiés dans ce volume :

« L'Europe du Sud-Est. Aires culturelles et facteurs structurants (XIX^{e} et XX^{e} siècles) », *Revue des études sud-est européennes* 43, 2005, p. 5-23.

« Muntenia, le pays de la montagne », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* (Paris) 18, 1995, p. 59-69. Version roumaine sans notes : « Muntenia – ţara oamenilor de la munte », *Academica. Revistă de ştiinţă, cultură şi artă* 4, n^{o} 12 (48), 1994, p. 8, 19 ; texte republié, avec des notes, dans *Revista de etnografie şi folclor* 41, n^{o} 1-2, 1996, p. 11-19.

« Les Albanais, la région tribale », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 20, 1998, p. 53-86. Version en italien, avec conclusion plus elaborée, « La regione tribale albanese (19 secolo - inizi del 20 secolo) » (traduction du français par P. Niutta), *Incontri meridionali. Rivista quadrimestrale di storia e cultura* (Soveria Mannelli) 8, n^{o} 2, 1988, p. 33-80.

« Les anciens codes du Monténégro. Coutume orale et coutume écrite, XVIII^{e}–XIX^{e} siècles », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 31, 2007, p. 3-11.

« "Pays" et communautés de vallée. Exemples roumains et européens », *Revue roumaine d'histoire* 37, n^{o} 3-4, 1998, p. 151-172.

« L'évolution historique de la communauté villageoise. Quelques repères européens », dans *Sociétés européennes* 8 = *Études roumaines et aroumaines* (Paris-Bucarest) 1, 1990, p. 122-129. Reédition dans *Analele Universităţii din Oradea. Fasc. Sociologie-Filozofie-Asistenţă socială* 7, 2008, p. 13-22. Version italienne : « L'evoluzione storica delle comunità di villaggio: Alcuni riferimenti europei », dans G. C. De Martin (éd.), *Communità di villaggio e proprietà collettive in Italia e in Europa* (contributi al Simposio internationale di Pieve di Cadore, 15-16 settembre 1986), Padoue, 1990, p. 325-341 ; version roumaine : « Evoluţia istorică a comunităţilor ţărăneşti » (trad. Gh. Şişeştean), *Origini. Caiete silvane. Revistă de cultură* (Zalău) 5, n^{o} 1 (7), 2002, p. 3-8.

« Les règles de vie des anciennes communautés villageoises européennes », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 16, 1992, p. 56-67.

« Deux communautés villageoises en Europe du Sud-Est », dans R. Cresswell (éd.), *Eléments d'ethnologie*, t. I *Huit terrains*, Paris, 1975, p. 249-269.

« L'organisation magique du territoire villageois roumain », *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 13, n^{o} 3, 1973, p. 150-162.

« Trois villages de *Rudari* », *Sociétés européennes* 10 = *Études roumaines et aroumaines* 2, 1993, p. 137-156. Version italienne : « Tre insedimenti di

'rudari' in Romania », *La ricerca folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari* (Milan) 22 [= *Europa zingara*, éd. L. Piasere], 1991, p. 55-66.

« Maison et groupe domestique étendu. Exemples européens », dans *Αρμός: τιμητικός τόμος στον Καθηγητή Κ. Ν. Μουτσόπουλο για τα 25 χρόνια πνευματικής του προσφοράς στο Πανεπιστήμιο*, Thessalonique, t. III, 1991, p. 1667-1692. Version différente : « Les maisons des groupes domestiques nombreux », *Ethnos. Revistă ştiinţifică de etnografie, folclor, artă populară* (Bucarest) 2, 1992, p. 3-21.

« L'église et la maison. Les rituels de construction parallèles », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 30, 2006, p. 55-72.

« L'installation des fidèles dans l'église. Exemples sud-est européens », *Revue des études sud-est européennes* 31, nº 1-2, 1993, p. 145-159. Version roumaine légèrement differente : « Structura sacră a bisericii. Structura socială a credincioşilor », *Sud-estul şi contextul european. Buletin al Institutului de studii sud-est europene* 9-B, 1998, p. 9-23.

« Les églises en bois de la Valachie. La table des ancêtres », *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 7 [= *Recueil* 2], 1984, p.155-159.

« La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (Milano) 14, 1985, p. 121-147. Version anglaise legérèment abregée: « The Fictious Consangvinity. Some Balkan Examples », *Études et documents balkaniques et méditerrannéens* 13 [= *Recueil* 4], 1987, p. 56-66 ; version roumaine : « Consangvinitatea fictivă. Exemple româneşti şi balcanice », *Silvania*. *Revistă de cultură* (Zalău) 2, 1997, p. 17-28.

« Sang, consanguinité et structure sociale » (P. H. Stahl en dialogue avec C. Bărbulescu), *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 28, 2004, p. 13-32. Version roumaine : « Corpul omului şi viaţa socială: sângele. Convorbiri cu Paul H. Stahl », *Caiete de antropologie istorică* (Cluj) 2, nº 2 (4) [= *Istoria şi antropologia corpului uman*, éd. C. Bărbulescu], 2003, p. 170-182.

« Les errements de la parenté », *Revue des études sud-est européennes* 41, 2003, p. 353-363.

« Les sept lignages. Structures sociales archaïques et modèles numériques », *Études et documents balkaniques et méditerrannéens* 22, 2000, p. 25-33. Version legérèment abregée dans P. Pozsgai (éd.), *Tüzcsiholó. Írások a 90 éves Lükö Gábor tiszteletére*, Budapest, 1999, p. 63-71 ; version roumaine abregée : « Cele 7 neamuri. Structuri sociale arhaice şi modele numerice », *Caiete critice. Revistă lunară de critică literară şi informaţie ştiinţifică* (Bucarest), nº 4 (138), 1999, 103-107.

« Classification of Names and Identities", dans P. H. Stahl (éd.), *Name and Social Structure. Examples from Southeast Europe,* trad. C. de Bussy, Boulder –

New York, 1998, p. 193-214. Version italienne légèrement différente : « 'I miei' e gli 'altri'. Esempi europei », dans G. de Finis et R. Scartezzini (éd.), *Universalità e differenza. Cosmopolitismo e relativismo nelle relazioni tra identità sociali e culture*, Milan, 1996, p. 189-205.

« Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques », dans *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris, 1977, p. 287-304. Version italienne : « Se stessi e gli altri. Alcuni esempi balcanici » (trad. N. La Fauci), dans *L'identità. Seminario diretto da Claude Lévi-Strauss*, Palerme, 1980, p. 271-285.

« Les noms des princes roumains », *Revue des études roumaines* (Bucarest – Jassy) 17-18, 1993, p. 129-154. Version italienne : « I nomi dei principi romeni » (trad. P. Niutta), *Incontri meridionali. Rivista quadrimestrale di storia e cultura* 1-2, 1995, p. 7-40.

« Le choix du nom personnel. Parallèles balkaniques et méditerranéens », *Zeitschrift für Balkanologie* 31, n° 2, 1995, p. 204-220.

TABLE DES MATIÈRES

Avat-propos ……... 7
Note sur l'édition …….. 11

L'Europe du Sud-Est. Aires culturelles et facteurs structurants (XIX[e] et XX[e] siècles) ……...…… 13

Pays de montagne, pays de vallée

Muntenia, le pays de la montagne …….. 35
Les Albanais, la région tribale ……... 47
Les anciens codes du Monténégro. Coutume orale et coutume écrite (XVIII[e]–XIX[e] siècles) ……... 99
« Pays » et communautés de vallée. Exemples roumains et européens ….. 113

Communautés villageoises

L'évolution historique de la communauté villageoise. Quelques exemples européens ……... 139
Les règles de vie des anciennes communautés villageoises européennes 153
Deux communautés villageoises en Europe du Sud-Est ……... 169
L'organisation magique du territoire villageois roumain ……. 191
Trois villages de *Rudari* …… 211

Maisons et églises

Maison et groupe domestique étendu. Exemples européens ……..… 241
L'église et la maison. Les rituels de construction parallèles ……. 283
L'installation des fidèles dans l'église. Exemples sud-est européens …… 299
Eglises en bois de Valachie. La table des ancêtres ……. 315

Parenté biologique, parenté symbolique

La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques 323
Sang, consanguinité et structure sociale ……... 343
Les errements de la parenté …… 359
Les sept lignages. Structures sociales archaïques et modèles numériques … 371

Noms personnels, nomf fictifs

Classification of Names and Identities ……..… 385
Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques …….. 401
Les noms des princes roumains …… 415
Le choix du nom personnel. Parallèles balkaniques et européens …… 441

Lieux de parution des articles publiés dans ce volume ……. 461

Volumes publiés dans la collection
« Bibliothèque de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes » (BIESEE)

1. N. Iorga, *Histoire des États balkaniques à l'époque moderne*, édition par Andrei Pippidi et Andrei Timotin, 2018, 380 p.
2. Nicolae-Șerban Tanașoca, *Études byzantines et balkaniques*, édition par Oana Iacubovschi et Andrei Timotin, 2018, 314 p.
3. Viorel Panaite, *News in England on the Great Turkish War (1683-1699)*, 2018, 200 p.
4. Virgil Cândea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles)*, éditeurs Ioana Feodorov et Mihai Țipău, 2018, 349 p.
5. Maria Ana Musicescu, *Tradition et innovation dans l'art du Sud-Est européen du XV^{e} au XIX^{e} siècle*, édition par Oana Iacubovschi, 2019, 279 p.
6. Elena Siupiur, *Die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert*, 2019, 320 p.
7. *Un siècle d'études sud-est européennes en Roumanie. Bilan historiographique*, volume édité par Andrei Timotin, 2019, 310 p.
8. Petre Ș. Năsturel, *Études d'histoire byzantine et post-byzantine*, édition par Emanuel Constantin Antoche, Lidia Cotovanu, Ionuț-Alexandru Tudorie, 2019, 1021 p.
9. Vasile Grecu, *Byzantinische und neugriechische Forschungen*, herausgegeben von Octavian-Adrian Negoiță, 2020, 347 p.
10. Benjamin Landais, *Gouverner le Banat habsbourgeois au milieu du XVIII^{e} siècle. Édition critique de la correspondance de François Perlas, président du Banat, avec Charles-Ferdinand Königsegg-Erps, président de la Chambre aulique (1754-1756)*, 2020, 315 p.
11. *South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean*, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019), edited by Ioana Feodorov, 2020, 323 p.
12. *Culture manuscrite et imprimée dans et pour l'Europe du Sud-Est. Manuscript and Printed Culture in and for South-Eastern Europe*, volume édité par Archim. Policarp Chițulescu et Ioana Feodorov, 2020, 237 p.
13. *Minorités religieuses dans le Sud-Est européen*, Actes de la session organisée dans le cadre du XII^{e} Congrès international d'études sud-est européennes (Bucarest, 2-6 septembre 2019), volume édité par Mădălina Vârtejanu-Joubert, 2020, 271 p.
14. *Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe*, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019), edited by Lora Taseva and Roland Marti, 2020, 342 p.

15. *Religious Rhetoric of Power in Byzantium and South-Eastern Europe*, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019), edited by Ivan Biliarsky, Mihail Mitrea, and Andrei Timotin, 2021, 402 p.
16. *Biblical Apocrypha in South-Eastern Europe and Related Areas*, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019), edited by Maria Cioată, Anissava Miltenova, and Emanuela Timotin, 2021, 382 p.
17. *New Perspectives on Balkan Linguistics / Nouvelles perspectives sur la linguistique balkanique*, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019), edited by Cătălina Vătășescu, 2021, 382 p.
18. *The Balkans in the Age of New Imperialism and Beyond*, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019), edited by Vojislav G. Pavlović, 2021, 181 p.
19. *Pratiques cultuelles et dynamiques religieuses entre le Pont-Euxin et la mer Égée dans l'Antiquité*, Actes de la session organisée dans le cadre du XIIe Congrès international d'études sud-est européennes (Bucarest, 2-6 septembre 2019), volume édité par Vasilica Lungu et Adrian Robu, 2022, 326 p.
20. N. Iorga, *Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe. Leçons faites à la Sorbonne*, édition par Virginia Blânda, 2022, 201 p.
21. Lidia Cotovanu, *Émigrer en terre valaque. Estimation quantitative et qualitative d'une mobilité géographique de longue durée (seconde moitié du XIVe-début du XVIIIe siècle)*, 2022, 460 p.
22. Maria Alexandrescu Vianu, *Une cité antique à travers ses sculptures. La sculpture en pierre à Tomis à l'époque du Principat (Ier-IIIe siècles)*, 2022, 301 p.